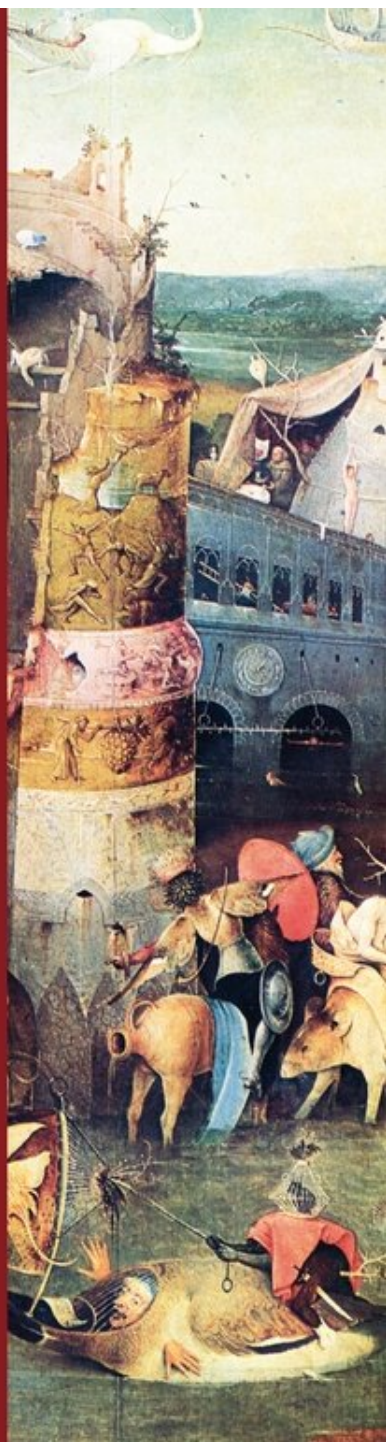


George
Steiner

Nel castello
di
Barbablù

Note per la ridefinizione
della cultura

Garzanti



Presentazione

Il nostro rapporto con la verità è quello della ricerca. Seguendo la folgorante metafora di George Steiner, ci sentiamo costretti ad aprire, una dopo l'altra, tutte le porte del Castello di Barbablù: lo facciamo perché ce le troviamo di fronte, e perché ognuna di esse conduce alla successiva. Lasciare chiusa una di quelle porte, significherebbe tradire l'atteggiamento indagatore, avido di sapere, che contraddistingue la nostra specie.

Questa convinzione è profondamente radicata nel carattere occidentale, almeno dai tempi di Atene: la mente umana deve procedere incessantemente nella sua ricerca, lungo un progresso in sé naturale e meritorio. Tuttavia questo atteggiamento, che sta al cuore della nostra idea di cultura e della nostra civiltà, attraversa da tempo una crisi profonda, segnato dal tramonto dell'ottimismo illuminista (malgrado i successi innegabili di scienza e tecnologia), dai genocidi dell'ultimo secolo di storia, ma anche dalle minacce dell'inquinamento.

Nel castello di Barbablù coglie con profetica lucidità le ragioni di questa crisi, e ci aiuta a capire le nostre prospettive nell'epoca della «post-cultura».

George Steiner (Parigi, 1929) è figura di primo piano nella cultura internazionale. Tra i suoi libri Garzanti ha in catalogo *Tolstoj o Dostoevskij* (1959), *Morte della tragedia* (1961), *Dopo Babele* (1975 e 1992), *Antigoni* (1984), *Vere presenze* (1986), il romanzo breve *Il correttore* (1992), *Nessuna passione spenta* (1996), l'autobiografia *Errata* (1997), *Linguaggio e silenzio* (nuova edizione 2001), *Heidegger* (2002), *Grammatiche della creazione* (2003), *La lezione dei maestri* (2004, Premio Mondello – Città di Palermo) *Una certa idea di Europa* (2006), *Dieci (possibili) ragioni della tristezza del pensiero* (2007), *I libri che non ho scritto* (2008) e *Lettere* (2010).

GEORGE STEINER

NEL CASTELLO DI BARBABLÙ

Note per la ridefinizione
della cultura

Conferenze in memoria di T.S. Eliot
1970



Garzanti

Per essere informato sulle novità del Gruppo editoriale Mauri Spagnol visita:

www.illibraio.it

www.infinitestorie.it

In copertina: Hieronymus Bosch, *Le tentazioni di sant'Antonio* (part.),
Museo Nazionale di Arte Antica, Lisbona

Traduzione dall'inglese di

Isabella Farinelli

Titolo originale dell'opera:

In Bluebeard's Castle.

Some Notes towards the Redefinition of Culture

© 1971 by George Steiner

ISBN 978-88-11-13283-7

© 2011, Garzanti Libri s.p.a., Milano

Gruppo editoriale Mauri Spagnol

www.garzantilibri.it

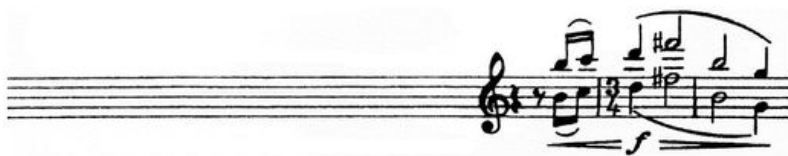
Prima edizione digitale 2011

Realizzato da Jouve

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.

È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

Rispetto a una teoria della cultura è come se ci trovassimo là dove si trova la Giuditta di Bartók, quando chiede d'aprire l'ultima porta sulla notte.



Per Daniel e Joanna Rose

À chaque effondrement des preuves le poète répond par une salve d'avenir.
René Char

1. LA GRANDE NOIA

Note per la ridefinizione della cultura: il mio sottotitolo intende naturalmente richiamarsi a *Notes towards the Definition of Culture* di Eliot, del 1948. Libro poco allettante, reso cupo dall'impatto con il recente imbarbarimento: e di questo imbarbarimento la trattazione lascia sdegnosamente nel vago le vere cause e forme. E tuttavia *Notes* rimane un'opera interessante; il prodotto, superfluo dirlo, di una mente eccezionalmente acuta. Nel corso di questo saggio tornerò in vari punti sulle questioni sollevate da Eliot nel suo richiamo all'ordine.

Non è il passato in senso letterale a dominarci, se non, forse, in senso biologico. Sono le sue immagini. Immagini spesso altamente strutturate e selettive, come miti. Immagini e strutture simboliche del passato sono impresse quasi come informazioni genetiche nella nostra sensibilità. Ogni nuova era si specchia nel quadro e nella mitologia attiva del proprio passato o di un passato ripreso da altre culture: misura il proprio senso di identità, di regresso o di progresso, sullo sfondo di quel passato. Gli echi attraverso cui una società cerca di determinare la portata, la logica e l'autorevolezza della propria voce provengono da quel che ha alle spalle. Evidentemente, i meccanismi che agiscono sono complessi e radicati in un diffuso e vitale bisogno di continuità. Ogni aggregato sociale avverte la necessità di antecedenti; quando non sono immediatamente disponibili per via naturale, quando la comunità è nuova o si è appena ricomposta dopo un lungo intervallo di dispersione o di assoggettamento, la coniugazione al passato necessaria alla grammatica dell'essere viene creata con un atto d'arbitrio intellettuale ed emotivo. La «storia» dei negri d'America e quella dello stato di Israele sono esempi pertinenti. Ma il movente ultimo può essere metafisico. Spesso la storia sembra portarsi dietro le vestigia di un paradiso. In un qualche punto di un'epoca più o meno remota, l'uomo viveva in un mondo migliore, quasi aureo. Un accordo profondo regnava tra uomo e ambiente naturale. Il mito della caduta ha più vigore di ogni singola religione. A stento si troverà una sola civiltà, o persino una sola coscienza individuale, che non rechi dentro di sé la risposta a una sensazione di remota catastrofe. In qualche tempo, in qualche luogo, l'uomo ha sbagliato strada nel «dark and sacred wood», e da quell'errore è iniziata la sua dura fatica, sociale e psicologica, contro l'inclinazione naturale dell'essere.

Nell'attuale cultura occidentale, o «post-cultura», quest'utopia così diffusa ha ancora un rilievo enorme, ma ha assunto forme profane e più immediate. Il nostro attuale senso di smarrimento, di disordine, di regresso verso la violenza e l'ottusità morale; la nostra impressione sempre desta di una sostanziale assenza di valori nelle arti e nei comportamenti individuali e sociali; il nostro timore di nuovi «secoli bui» nei quali la civiltà stessa, come la conosciamo, scompaia o rimanga confinata in isole-serbatoio di modi di vita arcaici: queste paure, così drammaticamente vive e largamente diffuse da essere uno dei cliché dominanti dello stato d'animo contemporaneo, traggono proprio dal confronto con il passato la loro forza e la loro apparente inoppugnabilità. Dietro il nostro atteggiamento di dubbio e di mortificazione c'è la presenza, così pervasiva da passare generalmente inosservata, di un particolare momento del passato, di una ben precisa «epoca d'oro». La nostra esperienza del presente e i nostri giudizi così spesso negativi sulla posizione che occupiamo nella storia si proiettano costantemente sullo sfondo di quello che chiamerei il «mito del XIX secolo» o il «giardino immaginario della cultura liberale».

La nostra sensibilità situa quel giardino nell'Inghilterra e nell'Europa occidentale

all'incirca tra gli anni Venti dell'Ottocento e il 1915. La data iniziale è tradizionalmente vaga, mentre la fine della lunga estate è definibile con un'esattezza apocalittica. I tratti peculiari di questo momento storico sono inconfondibili. Grado di istruzione elevato e in ascesa. Affermarsi della legalità. Vivace diffondersi di forme di governo rappresentative, sia pur in modo imperfetto. *Privacy* nelle abitazioni e strade sempre più sicure. Riconoscimento spontaneo del ruolo centrale svolto dall'arte, dalla scienza e dalla tecnologia nell'economia e nella crescita civile. Realizzazione, a volte intorbidata ma costantemente perseguita, della coesistenza pacifica tra stati nazionali (conseguita di fatto, con sporadiche eccezioni, da Waterloo alla Somme). Interazione dinamica, regolata a misura d'uomo, tra mobilità sociale e stabilità delle linee di forza e delle consuetudini all'interno della comunità. Stabilizzarsi di una norma di dominio, sia pur temperata dal classico conflitto generazionale, tra padri e figli. Aperture in campo sessuale, fermo restando un cardine, saldo e sottile, di limitazioni convenute. Potrei continuare. L'elenco si potrebbe agevolmente allungare e arricchire di particolari. Quel che intendo sottolineare è come tali aspetti compongano un'immagine ricca e sovrabbondante, una struttura simbolica che preme, con l'insistenza di una mitologia attiva, sul nostro stato d'animo attuale.

A seconda dei propri interessi, ognuno di noi porta in sé differenti schegge e frammenti di questo insieme complesso. Il genitore «sa» di un'era passata in cui la condotta doveva adeguarsi a regole severe e i bambini venivano tenuti a freno. Il sociologo «sa» di una cultura urbana largamente immune alla sfida anarchica e a improvvisi scoppi di violenza. L'uomo religioso e il moralista «sanno» di un'età perduta di valori universalmente riconosciuti. Ognuno di noi può richiamare alla memoria particolari immagini: una casa dall'andamento ordinato, con la sua servitù e i suoi angoli d'intimità; i parchi per il riposo festivo, dove si passeggiava tranquilli e sicuri; il latino sui banchi di scuola e le sottigliezze apostoliche negli edifici del *college*; le librerie vere, i dibattiti parlamentari colti. Chi si occupa di libri «sa» (e qui la parola assume un senso particolare e simbolicamente strutturato) di un tempo in cui la produzione letteraria e saggistica seria, venduta a prezzi modici, incontrava un'eco ampia e criticamente consapevole. Sono ancora tanti quelli che possono spingersi con la memoria anche molto addietro rispetto alla famosa estate senza nubi del 1914, in un mondo più civile, più sereno e fiducioso, articolato a misura d'uomo più di ogni altro conosciuto successivamente. È contro il loro ricordo della grande estate, e contro la nostra stessa cognizione simbolica di quella stagione, che noi misuriamo il freddo del presente.

Se ci soffermiamo a indagare le radici di questa nostra cognizione, ci accorgeremo che spesso esse affondano esclusivamente nella letteratura e nella pittura: il nostro Ottocento interiore è creazione di Dickens o di Renoir. Seguendo gli storici, in particolare quelli di orientamento radicale, non ci vuol molto a scoprire che il «giardino immaginario» è, per alcuni aspetti decisivi, pura invenzione letteraria. Lo storico ci informa che lo smalto di raffinata civiltà copriva profonde crepe di sfruttamento sociale; l'etica sessuale borghese era una vernice stesa per mascherare vaste aree di turbolenta ipocrisia; un'autentica cultura era privilegio di pochi; il conflitto tra classi e generazioni sussisteva profondo, benché spesso silenzioso; la tranquillità dei *faubourg* e dei parchi si fondava, né più né meno, sulla minaccia della malavita, autorizzata ma tenuta a bada nei bassifondi. Chiunque si dia pena d'indagare potrà rendersi conto di come si svolgesse la giornata lavorativa in una fabbrica dell'epoca vittoriana, e appurare il tasso di mortalità infantile nella regione mineraria della Francia settentrionale negli anni Settanta e Ottanta dell'Ottocento. Non si sfugge all'evidenza di dover ammettere che la ricchezza intellettuale e la stabilità dei ceti medi e medio-alti durante la lunga estate liberale erano dirette conseguenze del dominio economico e, in ultima analisi, militare su vaste aree di quello che oggi è chiamato terzo mondo, o mondo sottosviluppato. Tutto questo è palese; tutto questo lo sappiamo bene, nei momenti

di lucidità. E tuttavia è come una consapevolezza intermittenza; più immediata nella nostra sfera emotiva è la mitologia, la metafora cristallizzata, a un tempo generalizzata e compatta, della civiltà come un grande giardino oggi devastato.

In parte, l'Ottocento stesso è responsabile del nostro nostalgico fantasticare. Dalle sue voci si può raccogliere un'antologia di espressioni di vigoroso o compiaciuto orgoglio. La nota di *Locksley Hall* riecheggia in numerose circostanze e in diversi luoghi. Nel famoso encomio di Macaulay ai nuovi orizzonti della scienza nell'*Essay on Bacon* del 1837:

Ha allungato la durata della vita; ha mitigato le sofferenze; ha annientato le malattie; ha accresciuto la fertilità del suolo; ha dato nuova sicurezza ai naviganti; ha fornito nuove armi ai belligeranti; ha gettato sui grandi fiumi e sugli estuari ponti di forma ignota ai nostri padri; ha portato il fulmine dal cielo alla terra senza danno; ha acceso nella notte lo splendore del giorno; ha esteso la portata della visione umana; ha moltiplicato la potenza dei muscoli dell'uomo; ha accelerato il moto, ha annullato le distanze; ha facilitato i rapporti, la corrispondenza, tutti i servizi amichevoli e il disbrigo degli affari; ha consentito all'uomo di calarsi negli abissi marini, di librarsi nell'aria, di penetrare senza pericolo nei recessi malsani del sottosuolo, di percorrere la terra in carrozze che corrono senza cavalli, di attraversare l'oceano in navi che fendono il vento a dieci nodi all'ora. E questi non sono che alcuni dei suoi frutti, delle sue primizie; è infatti una filosofia che mai si adagia, mai si ritiene paga né perfetta. La sua legge è il progresso.

L'apoteosi che conclude la seconda parte del *Faust*, lo storicismo hegeliano con la dottrina dell'autorealizzarsi dello Spirito, il positivismo di Auguste Comte, lo scientismo filosofico di Claude Bernard, sono tutte espressioni della stessa serenità dinamica, della stessa fiducia nell'eccellenza palese dei dati di fatto. Oggi, guardandoci indietro, riconsideriamo tutto questo con perplessa ironia.

Ma anche altre epoche si sono autocelebrate. L'immagine, viva in noi, di una coerenza perduta, di un saldo asse portante prevale sulla realtà storica; i fatti possono confutare questa immagine, ma non rimuoverla. Essa risponde a una profonda esigenza psicologica e morale. Offre un punto d'appoggio, un contrappeso dialettico che ci consente di situare la nostra condizione presente. Si tratta, a quanto pare, di un processo ricorrente, quasi organico. Gli uomini dell'impero romano si volgevano con pari nostalgia alle utopie della *virtus* repubblicana; quanti avevano conosciuto l'*ancien régime* ritenevano di essere piombati, negli ultimi anni, in un'età del ferro. Sogni circostanziati rendono più cupi gli incubi del presente. Non sto cercando di negare questo processo o di esporre una «visione autentica» del passato liberale; propongo semplicemente di guardare all'«estate 1815-1915» da un'angolazione piuttosto diversa: non come un insieme simbolico i cui valori contrastanti quasi costituiscano un atto d'accusa contro i nostri problemi attuali, ma come l'origine di tali problemi. È mia opinione che alcune specifiche cause della disumanizzazione e della crisi del nostro tempo, che impongono una ridefinizione della cultura, vadano ricercate nella lunga pace del XIX secolo e nel cuore della complessa struttura della civiltà.

Il tema che qui voglio fissare è quello dell' *ennui*. L'inglese *boredom* non è una traduzione adeguata, né lo è il tedesco *Langweile*, tranne, forse, nell'uso che ne fa Schopenhauer; vi si avvicina molto di più l'italiano *noia*. Penso ai molteplici processi di frustrazione e al *désœuvrement* che si accumula. Le energie si corrodono

nel solco della routine mentre aumenta l'entropia. Inattività o movimenti ripetitivi, a lungo andare, secernono nel sangue un veleno, un torpore acido. Letargia febbrile, nausea sonnolenta (descritta con grande precisione da Coleridge nella *Biographia Literaria*) di un uomo a cui manca un gradino in una scala buia: sono molti i termini e le immagini in grado di render l'idea. È calzante lo *spleen* di Baudelaire, che ben traduce la nozione di affinità e simultaneità di un'attesa esasperata e vaga (ma di cosa?) e di un apatico grigiore:

Rien n'égalé en longueur les boîtes journées
Quand sous les lourds flocons des neigeuses années
L'ennui, fruit de la morne incuriosité,
Prend les proportions de l'immortalité.
– Désormais tu n'es plus, ô matière vivante!
Qu'un granit entouré d'une vague épouvante,
Assoupi dans le fond d'un Sahara brumeux;
Un vieux sphinx ignoré du monde insoucieux,
Oublié sur la carte, et dont l'humeur farouche
Ne chante qu'aux rayons du soleil qui se couche.¹

[*Les Fleurs du Mal* LXXVI]

«Vague épouvante» e «humeur farouche» sono i segnali da tener presenti. Ciò che voglio sottolineare è il fatto che un *ennui* corrosivo faceva parte della cultura ottocentesca tanto quanto l'ottimismo dinamico dei positivisti e dei liberali. Non si trattava, per usare l'espressione icastica di Eliot, solo di cameriere dallo spirito spento. Quasi come gas di palude, la noia e il vacuo si condensavano presso le terminazioni nervose cruciali della vita intellettuale e sociale. A ogni testo pervaso di ottimismo alla Bentham e di orgoglioso migliorismo fa da contrappunto un'affermazione di logorio nervoso. Il 1851 fu l'anno dell'Esposizione Universale ma anche l'anno in cui apparve un gruppo di desolate poesie di tono autunnale che Baudelaire diede alle stampe col titolo significativo di *Les Limbes*. A mio avviso la protesta più angosciata e profetica del XIX secolo è il grido di Théophile Gautier: «Plutôt la barbarie que l'ennui!». Se si giungerà a cogliere le origini di quel perverso desiderio, di quella smania di caos, sarà possibile iniziare a comprendere la nostra attuale condizione e i suoi rapporti con l'immagine ideale e accusatrice del passato.

Nessuna serie di citazioni, nessuna statistica può renderci intatto il senso di quella che doveva essere l'eccitazione interiore, l'appassionata avventura di spirito e di sentimento scatenata dai fatti del 1789 e continuata, a ritmo vertiginoso, fino al 1815. Gli ambiti coinvolti vanno ben al di là della rivoluzione politica e della guerra, estendendosi su una scala geografica e sociale senza precedenti. La rivoluzione francese e le guerre napoleoniche – *la grande épopée* – accelerarono, letteralmente, il ritmo della percezione del tempo. Non abbiamo storie che prendano in esame il senso soggettivo del tempo, il mutare nell'esperienza umana dei ritmi percettivi. Ma abbiamo prove certe che negli ultimi dieci anni del Settecento e nei primi quindici dell'Ottocento chi aveva memoria del modo di vivere sotto il vecchio regime sentiva che il tempo stesso e tutti i processi della coscienza avevano subito un'accelerazione formidabile. Il presunto ritardo di Kant nella passeggiata quotidiana quando giunse la notizia della presa della Bastiglia e la decisione del regime repubblicano di far ripartire dall' *an un* il calendario delle vicende umane sono immagini di quel grande cambiamento. Persino agli occhi dei contemporanei, gli anni di lotta politica e di sovvertimento sociale che andavano susseguendosi assumevano ognuno una propria individualità, netta e distinta.

1789, *Quatrevingt-treize*, 1812, sono ben più che designazioni temporali: rappresentano grandi sconvolgimenti dell'essere, metamorfosi del paesaggio storico così violente da assumere, quasi di colpo, la stilizzata grandezza della leggenda. (Poiché il legame tra la musica e le metamorfosi del tempo è così immediato, l'evoluzione artistica di Beethoven, i tempi, il ritmo incalzante della sua musica sinfonica e da camera durante gli anni di cui ci stiamo occupando rivestono uno straordinario interesse dal punto di vista storico e psicologico.)

Parallelamente a questa accelerazione, si verificò una «crescita più densa» dell'esperienza umana. Il concetto è difficilmente spiegabile in astratto, ma si affollano alla mente esempi inconfondibili tratti dalla letteratura contemporanea e dall'esperienza personale. «Sentirsi più vivi di prima»: questo moderno toccasana della pubblicità si poteva, a quell'epoca, prendere alla lettera. Fino alla rivoluzione francese, fino alle marce e contromarce dell'esercito napoleonico da la Coruña a Mosca, dal Cairo a Riga, la storia, almeno come lucida consapevolezza, era stata in larghissima misura privilegio e terrore di pochi. Gli esseri umani erano soggetti a un destino universale di sventura o di sfruttamento, oltre ad esser vulnerabili alle malattie; ma tutto ciò li travolgeva come i flussi e riflussi di un mistero. È solo in seguito agli eventi dal 1789 al 1815 che l'esistenza privata dell'uomo comune viene investita della percezione dei processi storici. La *levée en masse* dell'esercito rivoluzionario fu ben più che uno strumento di guerra di lunga durata e di indottrinamento sociale; il suo effetto andò ben oltre il superamento delle vecchie convenzioni della guerra limitata ai militari di professione. Come Goethe osservò con acume sul campo di Valmy, le armate populiste, il concetto stesso di una nazione in armi, significava che la storia ormai riguardava tutti. Da allora in poi, nella cultura occidentale, ogni giorno sarebbe stato messaggero di novità: un susseguirsi di crisi, una rottura con l'uniformità e i silenzi pastorali del XVIII secolo resi memorabili da De Quincey nella sua descrizione della posta che viaggia per l'Inghilterra recando notizie della guerra di Spagna. Dovunque gli uomini e le donne comuni guardassero oltre la siepe, vedevano processioni di baionette. Mentre terminava la *Fenomenologia*, documento principe del nuovo spessore dell'essere, Hegel sentiva risuonare per la strada, di notte, gli zoccoli della scorta di Napoleone, diretta alla battaglia di Jena.

Come non esiste una storia della percezione del tempo, così non esiste una storia del futuro (in un altro contesto cercherò di spiegare in cosa consisterebbe una simile fenomenologia della grammatica interiore). Tuttavia è chiaro che i decenni della rivoluzione e di Napoleone produssero un formidabile spirito immanentistico, un mutamento profondo ed emotivamente intenso nelle speranze umane. Le attese di progresso e di emancipazione personale e sociale, che in precedenza avevano avuto un carattere convenzionale, spesso allegorico, da un remoto orizzonte millenaristico improvvisamente balzarono in primissimo piano. La grande metafora del rinnovamento e della creazione – quasi un secondo avvento della grazia secolare –, l'idea di una città giusta e razionale per l'uomo assunsero l'urgenza drammatica della possibilità concreta. L'eterno «domani» della visione politica utopica divenne, per così dire, lunedì mattina. Un'idea di questo senso inebriante della possibilità totale possiamo averla leggendo i decreti della Convenzione Nazionale e del regime giacobino: ingiustizia, superstizione, miseria si devono estirpare *adesso*, nelle prossime gloriose ore; il mondo deve mutare la vecchia pelle nel giro di quindici giorni. Nella grammatica di Saint-Just il futuro non va mai oltre i prossimi istanti. Se vogliamo seguire le tracce di questa irruzione (tale fu la sua violenza) della luce nella sensibilità del singolo, non dobbiamo far altro che leggere il *Prelude* di Wordsworth e la poesia di Shelley. Ma la testimonianza suprema va cercata, forse, nei manoscritti economici e politici di Marx del 1844. Era dalle origini del cristianesimo che gli uomini non si sentivano così vicini alla fine delle tenebre e all'inizio di una nuova era.

Il più rapido pulsare del tempo, il nuovo ardore, la nuova coscienza storica dei

singoli, l'improvviso avvicinarsi del futuro messianico contribuirono a un notevole mutamento di tono nei rapporti erotici. Le prove sono abbastanza evidenti; si possono già cercare nei *Lucy Poems* di Wordsworth e nella penetrante osservazione sugli appetiti sessuali contenuta nel *Preface* del 1800 alle *Lyrical Ballads*. Il fenomeno appare con chiarezza da un confronto, anche superficiale, tra il *Journal to Stella* di Swift e le lettere di Keats a Fanny Brawne. Non conosco nessuna opera precedente che davvero somigli all'erotismo, mortificato e drammatizzato, dello straordinario *Liber Amoris* di Hazlitt (1823). Sono molti i fattori in gioco: la «sessualizzazione» dello stesso paesaggio fa sì che il tempo, la stagione e la particolare ora del giorno concorrano a una simbolica riaffermazione del clima erotico; un impulso irresistibile a sperimentare più intimamente, a sperimentare il sesso fino al limite estremo di una nervosa singolarità, coincide con l'impulso a render pubblica questa esperienza. Posso arguire quali siano state, con ogni probabilità, le cause concomitanti: la parziale emancipazione femminile e il ruolo effettivamente esercitato da alcune donne nella vita e nel dibattito politico; il crollo delle norme di decoro e di reticenza formale che avevano fatto parte del sistema di caste dell'*ancien régime*. Non è difficile capire in quali modi un'intensificazione e un'estensione dell'erotico abbiano potuto far da contrappunto alla dinamica della rivoluzione e della conquista d'Europa; tuttavia il fenomeno, culminante nell'amalgama wagneriano di eros e storia, resta complesso e per certi versi oscuro. Il fatto che la nostra stessa sessualità sia nettamente postromantica, che molte delle nostre convenzioni derivino direttamente dalla rivalutazione dell'erotico avvenuta nel periodo che va da Rousseau a Heine, non semplifica per nulla l'analisi.

Se però consideriamo questi diversi temi nel loro complesso, possiamo affermare con certezza che immensi mutamenti nei valori e nella percezione si verificarono in Europa, in un arco di tempo più denso e più profondamente inciso nella sensibilità individuale e sociale rispetto a qualsiasi altra epoca di cui si abbiano testimonianze attendibili. Hegel sosteneva, con un'argomentazione rigorosamente logica, che la storia stessa stava subendo un passaggio di stato: i vecchi tempi erano giunti al termine.

Quel che seguì fu, naturalmente, un lungo periodo di reazione e di stasi. A seconda della propria tendenza politica, lo si può interpretare come un secolo di repressione da parte di una borghesia che aveva volto economicamente a proprio vantaggio la rivoluzione francese e le stravaganze napoleoniche, oppure come un secolo di gradualismo liberale e di ordine civile. Interrotti solo dai sussulti rivoluzionari, convulsi ma contenuti, del 1830, 1848 e 1871, e da brevi guerre di carattere decisamente professionale e socialmente conservatore, come i conflitti di Crimea e di Prussia, i cent'anni di pace plasmarono la società occidentale e fissarono i criteri culturali che, fino a epoca recentissima, sono stati i nostri.

Per molti che vissero personalmente il cambiamento, la caduta di tensione, il brusco calar del sipario sulla luce del giorno furono causa di profondo avvilimento. È negli anni dopo Waterloo che vanno cercate le radici del «grande *ennui* » che Schopenhauer, già nel 1819, definiva la piaga corrosiva della nuova epoca.

Cosa poteva fare un uomo dotato di talento, dopo Napoleone? Come poteva un organismo nato per respirare l'atmosfera elettrica della rivoluzione e dell'epica imperiale sopravvivere sotto il cielo plumbeo delle regole borghesi? Come poteva un giovane sentir narrare da suo padre storie del Terrore e di Austerlitz e poi incamminarsi buono buono lungo il placido boulevard per recarsi al suo lavoro di contabile? Il passato affondava il dente acuminato nella polpa grigia del presente suscitando esasperazione, disseminando sogni turbinosi. Da questa esasperazione nacque una letteratura di grande rilievo. *Les confessions d'un enfant du siècle* di de Musset (1835-36) lancia uno sguardo retrospettivo colmo d'ironica *misère* sull'inizio della grande noia. La generazione del 1830 era condannata dal ricordo di eventi e di speranze a cui personalmente non aveva preso parte; nutriva in sé

«un fonds d'incurable tristesse et d'incurable ennui». Senza dubbio c'era del narcisismo in questo stato d'animo, c'era il cupo compiacimento dei sognatori che, da Goethe a Turgenev, tendevano a identificarsi con Amleto; ma il vuoto era reale, come reale era la sensazione dell'assurdo fallimento della storia. Stendhal fu l'interprete di questa frustrazione nel suo carattere essenziale. Dopo aver partecipato alla vitalità folle dell'era napoleonica, aveva vissuto il resto dell'esistenza nell'ironica veste di uomo tradito. È terribile essere «languissant d'ennui au plus beau moment de la vie, de seize ans jusqu'à vingt» (stato d'animo di Mlle de la Mole prima della decisione di amare Julien Sorel in *Le rouge et le noir*). Follia e morte sono preferibili al tedio interminabile e ovattato dello stile di vita borghese. Come può un intellettuale tollerare di avvertire in sé una scintilla del genio di Bonaparte, di quella forza demonica capace di condurre dall'oscurità all'impero, e non avere altra prospettiva che la vile piattezza della burocrazia? Raskol'nikov scrive un saggio su Napoleone, esce e ammazza una vecchiaia.

Il crollo delle speranze rivoluzionarie dopo il 1815, il brusco rallentamento del tempo e il freno imposto agli ardori radicali lasciarono inutilizzata una riserva di energie turbolente. La generazione romantica era gelosa dei propri padri. Gli «antieroi», i *dandy* rosi dallo *spleen* del mondo di Stendhal, de Musset, Byron e Puškin, si aggirano nella città borghese come condottieri fuori servizio o, ancor peggio, come condottieri collocati a riposo con una magra pensione prima della prima battaglia. Per di più la città, un tempo festante ai rintocchi della campana della rivoluzione, era divenuta una prigioniera.

Infatti, benché la politica fosse entrata nella fase blandamente ipocrita analizzata da Stendhal in *Lucien Leuwen*, la crescita economica e industriale innescata dalle guerre nell'Europa continentale e la coscienza centralizzata dei nuovi stati nazionali progredivano con andamento esponenziale. I «dark Satanic mills» stavano creando ovunque il paesaggio corrotto e ibrido che abbiamo ereditato. L'alienazione, tema così caro a tutte le teorie sulla crisi della cultura, è direttamente legata – Hegel e Saint-Simon furono tra i primi ad averne coscienza – allo sviluppo della produzione in serie. È all'inizio e alla metà dell'Ottocento che si assiste sia alla disumanizzazione di operai e operaie alla catena di montaggio, sia alla dissociazione tra la normale sensibilità colta e i manufatti tecnologici, sempre più complessi, della vita quotidiana. Nell'industria produttiva e nel mercato monetario, le energie cui era preclusa la via della guerra e dell'azione rivoluzionaria trovavano uno sbocco, con tanto di approvazione da parte della società. Espressioni quali «Napoleoni della finanza» e «capitani d'industria» sono gli indici semantici di questa tendenza.

L'imponente sviluppo del sistema industrial-monetario portò con sé lo sviluppo della città moderna, quella che più tardi un poeta avrebbe chiamato *la ville tentaculaire*: una megalopoli la cui incontrollabile espansione, scandita dal ritmo della divisione cellulare, attualmente minaccia di soffocare gran parte della nostra esistenza. Da qui il definirsi di un nuovo, fondamentale conflitto: quello tra l'individuo e il mare di pietra che da un istante all'altro può sopraffarlo. L'inferno urbano, con le sue orde di abitanti senza volto, ossessiona la fantasia ottocentesca; per alcuni la metropoli è una giungla, una foresta tropicale dalla crescita impazzita, come in *Hard Times* e nella brechtiana *Im Dickicht der Städte*. Il singolo deve incidere un segno nella sua immensità indifferente, altrimenti sarà espulso, scartato come gli stracci, come quei relitti alla luce dell'alba che ossessionavano Baudelaire. Creando l'immagine di Rastignac che guarda Parigi dall'alto e sfida la città a un duello mortale, Balzac diede evidenza drammatica a uno dei punti focali della crisi moderna. È proprio dagli anni Trenta dell'Ottocento che si registra l'emergere di un caratteristico «controsogno»: la visione della città devastata, le immaginarie invasioni di sciti e vandali, i destrieri mongoli che per dissetarsi scelgono le fontane delle Tuileries. Si afferma una bizzarra tendenza nella pittura: Londra, Parigi e Berlino sono viste come colossali rovine, edifici e monumenti

celeberrimi appaiono arsi, sventrati o situati in un vuoto irreale tra ceppi carbonizzati e acque morte. La fantasia romantica anticipa la promessa vendicativa di Brecht: delle grandi città non rimarrà null'altro che il vento che vi soffia. Esattamente cent'anni dopo, quei *collage* apocalittici, quei ritratti immaginari da fine di Pompei divennero le fotografie di Varsavia e di Dresda. Non c'è bisogno della psicanalisi per sospettare in quelle prefigurazioni ottocentesche una notevole componente di appagamento di pulsioni istintive.

La combinazione tra l'estremo dinamismo economico e tecnico e l'alto livello di forzata immobilità sociale – una combinazione sulle cui fondamenta fu edificato un secolo di civiltà borghese liberale – era destinata a trasformarsi in miscela esplosiva, stimolando nella vita artistica e intellettuale risposte specifiche e in ultima analisi distruttive. È in queste risposte, a mio parere, il significato del romanticismo; è da queste reazioni che si svilupperà la nostalgia del disastro.

Qui mi trovo su un terreno familiare e sono in grado di muovermi agevolmente. Nella tendenza romantica al bucolico si manifesta sia una fuga *dalla* città divorante sia un ritorno *alla* natura. Su un interrogativo si deve concentrare l'attenzione: in che misura la critica della società urbana tendesse a divenire atto d'accusa contro qualsiasi civiltà convenzionale e complessa, in quanto tale (*civiltà*, ovviamente, ha la stessa radice di *città*). Il naturalismo rousseauiano contiene un'evidente sfumatura distruttiva.

L'esotismo romantico, quel sospirare *le pays lointain*, «faery lands forlorn», rifletteva molteplici ferite: *ennui*, senso d'impotenza di fronte alla politica reazionaria e al filisteismo dei governi, fame di colori nuovi, forme nuove, possibilità nuove di scoperte stimolanti, da contrapporre allo sfondo tetto delle convenienze sociali vittoriane e borghesi. Vi era anche una componente di primitivismo. Se la cultura occidentale era corrotta, in remote terre selvagge forse esistevano fonti di una nuova visione. Mallarmé, in *Brise marine*, concentra questi singoli elementi in un ironico insieme:

La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres.
Fuir! là-bas fuir! Je sens que des oiseaux sont ivres
D'être parmi l'écume inconnue et les cieux!
Rien, ni les vieux jardins reflétés par les yeux
Ne retiendra ce cœur qui dans la mer se trempe
O nuits! ni la clarté déserte de ma lampe
Sur le vide papier que la blancheur défend
Et ni la jeune femme allaitant son enfant.
Je partirai! Steamer balançant ta mâture,
Lève l'ancre pour une exotique nature!

Un Ennui, désolé par les cruels espoirs,
Croît encore à l'adieu suprême des mouchoirs!²

Gli ideali romantici dell'amore, in particolare l'accento posto sull'incesto, rappresentano la convinzione che l'estremismo sessuale, la tendenza a coltivare il patologico possano riportare l'esistenza individuale ai massimi livelli della realtà e in un certo qual modo negare il mondo grigio della concretezza borghese. È lecito vedere nel tema byroniano della dannazione attraverso l'amore proibito e nel *Liebestod* wagneriano un surrogato dei rischi negati dell'azione rivoluzionaria.

L'artista diventa eroe. In una società resa inerte dall'autoritarismo repressivo, l'opera d'arte diviene la quintessenza dell'azione; questo è quanto reclamano

berlioz nel *Benvenuto Cellini* e Zola nell' *Œuvre*. Shelley va oltre: sebbene esteriormente tormentato e impotente, il poeta è il «legislatore non riconosciuto» dell'umanità. Oppure, come proclamava Victor Hugo, è *le Mage*, il negromante divinamente dotato, avanguardia del progresso umano. Non è su queste affermazioni che desidero soffermarmi, ma sul grado di esasperazione che rivelano, sul grado di scissione tra la società e le forze dominanti dello spirito.

Questo alternarsi di frustrazione, di sollievo illusorio e d'ironica disfatta è perfettamente registrato, con precisione ineguagliata, nei romanzi e nella vita privata di Flaubert. La figura di Emma Bovary incarna, a un livello crudelmente comune, le energie destate e frustrate dei sogni e dei desideri a cui la società di metà Ottocento non offriva prospettive. *L'éducation sentimentale* è il grande «anti-Bildungsroman», la testimonianza di un'educazione che «conduce lontano» dal vero pulsare della vita, verso il torpore borghese. *Bouvard et Pécuchet* è un lungo gemito di nausea e di ribrezzo contro il sistema apparentemente incrollabile dei valori borghesi. E poi c'è *Salammô*. Scritta quasi alla metà esatta del secolo, questa frenetica eppur cristallizzata opera narrativa, permeata di sete di sangue, di bellicosità barbarica e di sofferenza orgiastica, ci porta al cuore del problema. Il sadismo del libro, la sua mal controllata bramosia di barbarie sono una diretta conseguenza della condizione di Flaubert, come egli stesso la descrive. Fin dall'adolescenza, l'autore non aveva provato che «desideri insaziabili» e «una noia atroce».

Solo leggendo questi romanzi, si sarebbe dovuto intuire molto del vuoto che stava minando alle fondamenta la stabilità dell'Europa. Si sarebbe dovuto capire che l'*ennui* stava alimentando fantasie particolareggiate di catastrofe imminente. Gran parte di ciò che è accaduto da allora ha le sue specifiche origini nelle tensioni della società ottocentesca, in un complesso di atteggiamenti che, nel giudizio retrospettivo, siamo troppo solleciti a considerare un modello della cultura stessa.

Si deve proseguire? È ragionevole supporre che in tutte le civiltà molto progredite si sviluppino sollecitazioni e impulsi implosivi che conducono all'autodistruzione? È fatale che un aggregato al tempo stesso dinamico e limitato, dall'equilibrio così delicato, come lo è una cultura complessa, tenda verso uno stato d'instabilità e a lungo andare di conflagrazione? Il modello potrebbe esser quello di una stella che, raggiunta la massa critica (un'equazione critica di scambi energetici tra struttura interna e superficie radiante), cede verso l'interno e si accende, distruggendosi, di luce visibile, della stessa intensità che si è soliti associare alle grandi culture nella fase terminale. La fenomenologia dell' *ennui* e dell'ansia di dissolvimento violento è forse una costante nella storia delle strutture sociali e intellettuali che abbiano superato una certa soglia di complessità?

Su questo interrogativo intendo tornare a più riprese nel corso della mia trattazione; in ogni caso, il fatto stesso di porsi una tale domanda significa riferirsi al saggio di Freud *Il disagio della civiltà* e tornare, ancora una volta, al pastoralismo nichilista di Rousseau. Il saggio freudiano è di per sé una costruzione poetica, il tentativo di creare un mito della ragione con cui contenere il terrore della storia. La nozione di un desiderio di morte presente sia nell'individuo sia nella coscienza collettiva è, come lo stesso Freud evidenziava, un troppo filosofico. Esso va decisamente al di là dei dati psicologici e sociologici disponibili. Ma l'ipotesi è straordinariamente suggestiva, e rimane comunque valido il ritratto freudiano delle tensioni che la civiltà con le sue convenzioni impone agli istinti umani fondamentali inappagati. Rimangono altrettanto validi i riferimenti, numerosi nella letteratura psicanalitica (postdarwiniana per sua natura), alla presenza nei rapporti umani di un impulso incoercibile alla guerra, alla suprema affermazione della propria identità anche a costo della reciproca distruzione. Su queste idee, come ho appena detto, tornerò in seguito; si tratta, è evidente, di idee fondamentali per qualsiasi teoria contemporanea della cultura.

Fossero in gioco meccanismi psicologici universali o storicamente circoscritti, una cosa è certa: intorno all'anno 1900 lo spirito era terribilmente pronto a quella che Yeats avrebbe chiamato «blood-dimmed tide», ed anzi ne aveva sete. Esteriormente brillante e serena, *la belle époque* era minacciosamente turgida come un frutto troppo maturo. Le pressioni anarchiche stavano raggiungendo, sotto la superficie del giardino, livelli critici. Si pensi alle profetiche immagini di pericoli provenienti dal sottosuolo, alle forze distruttive pronte a emergere da fogne e sotterranei che ossessionano la creazione letteraria dal tempo di Poe e dei *Misérables* alla *Princess Casamassima* di Henry James. La corsa agli armamenti e la febbre crescente del nazionalismo europeo erano, a mio avviso, solo i sintomi esteriori del disagio essenziale. Intelletto e sentimento erano letteralmente affascinati dalla prospettiva di un fuoco purificatore.

Voices Prophesying War, di I.F. Clarke, fornisce un lucido resoconto di questa fascinazione, mostrando come le anticipazioni del conflitto mondiale nella poesia e nella narrativa giungano al culmine a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento. Nella folla di fantasie premonitrici, solo le previsioni di H.G. Wells in *World Set Free* dovevano rivelarsi interamente esatte. Scritta durante il 1913, l'opera prevede, con arcana precisione, «gli inestinguibili bagliori rossastri delle bombe atomiche». Ma neppure Wells arrivò a profetizzare in tutta la sua estensione il dissolvimento delle norme di civiltà e il crollo delle speranze umane.

2. UNA STAGIONE ALL'INFERNO

Con la sua vena ironica, lo scrittore viennese Karl Kraus osservava che «riguardo a Hitler» non gli veniva in mente nulla: «es fällt mir nichts ein». Come accostarsi al tema della disumanità estrema senza provare un senso persistente di fatuità, se non addirittura di indecenza? Rimane ancora qualcosa da dire sulle cause e sulle forme dello sfacelo dell'ordine europeo nella «guerra dei trent'anni» dal 1915 al 1945? Già la letteratura è troppo vasta e specializzata perché ogni singolo studioso possa dire di conoscerla a fondo; comprende materiale generale e monografico di storia, economia, sociologia, psicologia e discipline intermedie. Importanti ricerche sono state effettuate sul comportamento di massa, sul carattere totalitario, sul rapporto tra conflitti di classe e guerra mondiale; accordi di Versailles, depressione economica, campi di concentramento sono stati indagati pressoché in ogni sfaccettatura. Come sperare di fornire un ulteriore contributo di una qualche utilità, soprattutto se questo contributo ha carattere generale e teorico?

Eppure ritengo che si debba tentare. Per quanto vasta, la letteratura rimane, con rarissime eccezioni, curiosamente inconcludente. Il concetto stesso di analisi razionale vacilla, di fronte all'enormità dei fatti; non sono stati molti, dunque, i tentativi di riportare il fenomeno dominante della barbarie del Novecento a una più generale teoria della cultura. Non molti hanno sollevato o indagato a fondo la questione dei rapporti interni tra le strutture dell'inumano e la matrice, contemporanea e circostante, del mondo civile altamente progredito. Eppure l'imbarbarimento in cui siamo caduti riflette, in tanti e precisi punti, la cultura da cui nasceva e che era in procinto di dissacrare. Arte, attività intellettuali, lo sviluppo delle scienze naturali, numerosi rami del sapere conobbero una notevole fioritura a brevissima distanza di tempo e di spazio dal massacro e dai campi di sterminio. È la struttura e il significato di questa prossimità che si deve prendere in esame. Per quale motivo le tradizioni umanistiche e i modelli di comportamento si rivelarono barriere così fragili contro la bestialità politica? O meglio: erano proprio barriere, o è più realistico vedere nella cultura umanistica sollecitazioni esplicite all'autoritarismo e alla crudeltà?

Non comprendo come si possa, parlando di definizione della cultura e di vitalità del concetto di valori morali, prescindere da questi interrogativi. A me sembra irresponsabile qualunque teoria della cultura, qualunque analisi della nostra situazione attuale che non ponga al centro della riflessione i metodi del terrore che con la guerra, la fame e il massacro deliberato, causarono in Europa e in Russia, tra l'inizio della prima guerra mondiale e la fine della seconda, la morte di circa settanta milioni di esseri umani.

Ma c'è un secondo rischio. Non solo il materiale sull'argomento è vasto e sfugge all'analisi: esso esercita anche un fascino sottile e perverso. Concentrando uno sguardo eccessivamente fisso sull'oggetto d'orrore, ne subiamo un'inesplicabile fascinazione. In qualche strano modo l'orrore richiama, lusinga, produce nei mezzi limitati dell'osservatore una spuria risonanza. Le ultime poesie di Sylvia Plath sono il *locus classicus* di questa tentazione e di questa vertigine. Chiunque, per quanto moralmente integro, dedichi tempo e risorse immaginative a questi nodi oscuri, dubito che possa, o debba, allontanarsene intatto. Eppure i nodi oscuri sono al centro; eluderli significa eludere qualsiasi possibilità di seria indagine sul potenziale umano.

Come abbiamo visto, anticipazioni della guerra e fantasie di distruzione universale imperversavano; ma con rarissime eccezioni – come Solov'ëv con la

visione dell'Europa nuovamente invasa dalle orde asiatiche, o Péguy con l'arcana chiaroveggenza della solenne invocazione dell'Armageddon in *Eve* – nessuno prevede la reale dimensione del massacro. È questa dimensione quantitativa, il quotidiano inventario dei morti, a collocare nel 1915 la fine dell'ordine europeo. Gli studiosi di storia diplomatica e militare discutono ancor oggi se non possa essersi verificato qualche spaventoso errore di calcolo. Cosa ha trasformato la guerra, abitualmente mercenaria, essenzialmente limitata, in un massacro? Molteplici fattori sono entrati in gioco: il micidiale consolidamento delle trincee, la potenza delle armi da fuoco, il dato puro e semplice dell'area coperta dai fronti orientale e occidentale. Ma fu, si sospetta, anche questione di automatismo: una volta messa in moto la complessa macchina di arruolamento, trasporto delle truppe e produzione per l'esercito, divenne estremamente difficile fermarla. L'impresa aveva una sua logica al di fuori della ragione e delle necessità umane. Aggredendo il dato bruto della causalità, dell'irreversibilità del tempo e dei processi utilitaristici, il movimento dadaista, nato a Zurigo negli anni della guerra, aggrediva di fatto l'edificio della razionalità impotente che giorno dopo giorno programmava, autorizzava, legittimava la morte di decine di migliaia di persone.

E qui, d'improvviso, la teoria della cultura deve fronteggiare una grave difficoltà. Stiamo iniziando a comprendere l'estensione e la complessità dell'elemento genetico nella storia umana, ma abbiamo, ancor oggi, solo mezzi rudimentali per valutarlo quantitativamente. Sappiamo qualcosa della massa critica di materiale genetico diversificato che è necessaria a mantenere viva una civiltà; stiamo cominciando a formarci una nozione più precisa della natura del danno biologico causato da eventi quali la peste bubbonica del Trecento e del Seicento e lo spopolamento di certe zone della Germania e dell'Europa centrale durante le guerre di religione. Ma le nostre intuizioni rimangono a livello congetturale. Ciò che possiamo dire, a mio avviso, è questo: le perdite della prima guerra mondiale furono non solo enormi, ma anche crudelmente selettive. Credo si possa sostenere, confortati da innumerevoli prove sociologiche e demografiche, che le carneficine di Passchendael e della Somme distrussero una generazione di grandi talenti morali e intellettuali di origini britanniche, ed eliminarono dal futuro dell'Europa gran parte degli individui migliori. In Francia gli effetti del lungo massacro furono ovviamente profondi, ma più difficilmente valutabili. Con l'annientamento di interi gruppi e comunità, la trama compatta della vita francese subì profonde smagliature; in gran parte, deve ancora ritrovare equilibrio ed elasticità.

Non possiamo mettere nitidamente a fuoco problemi quali la crisi della cultura occidentale, le origini e le forme dei movimenti totalitari nel cuore dell'Europa, il ripetersi delle guerre mondiali, se non abbiamo ben chiaro in mente che l'Europa, dopo il 1918, rimase lesa nei suoi centri vitali. Erano state annientate riserve decisive di intelligenza, di talento politico, di capacità di recupero delle energie nervose. L'idea satirica, in Brecht e in George Grosz, di bambini uccisi perché destinati a non nascere ha uno specifico significato genetico. Un insieme di potenzialità fisiche e mentali, di nuovi ibridi e di varianti, troppo multiforme perché si possa misurarla, venne sottratto alla conservazione e alla successiva evoluzione dell'uomo occidentale e delle sue istituzioni. Già in senso biologico si può parlare, oggi, di una cultura depauperata o di «post-cultura».

Quel che nella prima guerra mondiale era stato errore di calcolo e infortunio incontrollabile durante la seconda divenne metodo. Affrontando la questione del genocidio, dovrò cercare d'essere scrupoloso e scettico quanto più mi sarà possibile, per motivi personali. Gran parte della mia opera è stata sino ad ora dedicata, direttamente o indirettamente, al tentativo di capire e di delineare gli aspetti causali e teleologici dell'Olocausto. I miei stessi sentimenti sono evidentemente in gioco. Ma ugualmente intensa è la mia convinzione che

un'analisi dell'idea e dell'ideale di cultura esiga la comprensione più piena della fenomenologia dell'omicidio di massa, nelle proporzioni che assunse in Europa, dal meridione della Spagna alle frontiere della Russia asiatica, tra il 1936 e il 1945.

Il fatto che in *Notes towards the Definition of Culture* Eliot non abbia affrontato il problema, alludendovi solo in una nota a piè di pagina dal tono stranamente condiscendente, suscita un vivo turbamento. A soli tre anni dagli eventi, quando il mondo ormai conosceva i fatti e le fotografie che hanno senza alcun dubbio spostato il nostro senso del limite dei comportamenti umani, come fu possibile scrivere un libro sulla cultura senza toccare quell'argomento? Come fu possibile perorare sin nei dettagli la causa dell'ordine cristiano quando l'Olocausto aveva messo in discussione la natura stessa del cristianesimo e del suo ruolo nella storia europea? Le ambiguità di vecchia data sul tema dell'ebraismo nella poesia e nel pensiero di Eliot offrono una spiegazione. Ma non si attenua per questo il nostro disagio.

E tuttavia, entrando in argomento, trovo molto convincenti l'insistenza di Eliot sul carattere religioso della civiltà autentica e la sua «concezione della cultura e della religione, purché entrambi i termini siano considerati nel giusto contesto, come aspetti diversi di una stessa realtà». Mi sembra innegabile che l'Olocausto si debba inquadrare nella cornice della psicologia della religione, e che la comprensione di questa cornice sia vitale in una trattazione che abbia per oggetto la cultura.

È un punto di vista condiviso da una minoranza. Comprensibilmente, nel tentativo di rendere l'insano materiale accessibile e tollerabile alla ragione, sociologi, economisti e politologi si sono sforzati di situare la questione in una griglia razionale e laica. Hanno indagato le origini opportunistiche delle teorie razziali naziste, la lunga tradizione del risentimento piccolo-borghese contro una minoranza che prosperava in apparente isolamento. Hanno additato, con ragione, i legami psicologici e simbolici tra il crollo inflazionistico e l'identificazione storica tra ebrei e mercato monetario. Si sono fatte ricerche sottili e approfondite sull'assimilazione imperfetta, forse affrettata, degli ebrei secolarizzati alla comunità dei gentili, assimilazione che produsse gran parte dell'intellettualità europea moderna, ma che assunse, soprattutto in Germania, la forma di un complesso sentimento di amore-odio. Gli storici della società hanno mostrato quanto fossero numerosi i segni dell'isteria che si era andata sviluppando tra il caso Dreyfus e la «soluzione finale». Si era data via libera alla deliberata circolazione di veleni. Si è sostenuto, con argomenti validi, che esiste un motivo sostanzialmente razionale, sia pur criminale, dietro l'antisemitismo nazista e stalinista: il tentativo di sbarazzarsi di una minoranza il cui retaggio e il cui modo di pensare la rendevano un ambito naturale di opposizione e di potenziale sovversione.

Ognuno di questi filoni di ricerca ha la sua importanza; nel loro insieme, rappresentano un indispensabile dossier di analisi storica e sociologica. Ma il fenomeno, nella misura in cui se ne può cogliere un quadro complessivo coerente, è radicato a ben altra profondità. Nessun modello storico o sociopsicologico elaborato sin qui, nessuna psicopatologia del comportamento di massa e delle turbe psichiche dei singoli capi e assassini, nessuna diagnosi dell'isteria programmata può spiegare alcuni aspetti decisivi del problema. Tra questi, l'indifferenza attiva – «attiva» nel suo «inconsapevole collaborazionismo» – della grande maggioranza della popolazione europea; la consapevole decisione del regime nazional-socialista, persino nelle fasi finali dello sforzo economico-bellico, di liquidare gli ebrei anziché sfruttarli per ovvi obiettivi produttivi e finanziari. Ancor più enigmatico è, forse, il persistere di un virulento antisemitismo laddove non esiste più alcun ebreo o ne sopravvive un gruppo sparuto (valga come esempio l'Europa orientale ai giorni nostri). Il mistero, mistero nell'autentico senso teologico, è quello di un odio senza oggetto attuale.

Non siamo in presenza, a mio avviso, di un mostruoso incidente della moderna storia sociale. L'Olocausto non fu l'esito di una patologia meramente individuale o delle nevrosi di uno stato nazionale. A dire il vero, gli osservatori più avveduti si attendevano che il cancro si manifestasse prima, e con maggior virulenza, in Francia. L'Olocausto, la qual cosa spesso sfugge, è analogo solo in apparenza ad altri massacri, come l'eccidio degli zingari o, ancor prima, degli armeni. Esistono analogie nei metodi e nelle forme espressive dell'odio, ma non ontologicamente, non a livello di intento filosofico. Tale intento ci conduce al cuore di particolari instabilità nel tessuto connettivo della cultura occidentale, nei rapporti tra vita istintuale e religiosa. Un indizio è offerto dalla facezia di Hitler: «La coscienza è un'invenzione ebraica».

Parlare dell'«invenzione» del monoteismo significa servirsi delle parole nel modo più approssimativo. Il tipo di sensibilità, le forme sociali, le convenzioni linguistiche che si accompagnarono al passaggio, forse nell'oasi di Kadesh, dal politeismo alla concezione mosaica di un Dio unico sono per noi irrecuperabili. Non abbiamo alcuna possibilità di calarci nella pelle e nella mente di quegli uomini e di quelle donne che, in modo coatto e tra frequenti ribellioni, è evidente, approdarono a una nuova visione del mondo. L'immensa portata dell'evento e il suo verificarsi in un'epoca reale sono certezze la cui eco vibra tuttora. Ma in che modo vennero sostituite le ataviche concrezioni del culto e i riflessi antichi e naturali di un animismo dai molteplici volti, questo non abbiamo modo di saperlo. È una luce che si riflette sino a noi dall'orizzonte più remoto. Quel che dobbiamo riaffermare, mettendolo il più possibile a nudo, è la singolarità, la stranezza sconcertante dell'idea monoteistica. Gli storici della religione ci dicono che l'emergere della concezione mosaica di Dio è un evento unico nell'esperienza umana, che in nessun altro luogo e in nessun altro tempo si affermò un'idea realmente paragonabile a quella. Il carattere improvviso della rivelazione mosaica, il carattere definitivo del credo del Sinai strapparono la psiche umana dalle sue radici più antiche. Una lacerazione che non si è mai realmente rimarginata.

Le costrizioni imposte al pensiero sono, come il nome di Dio, indicibili. Si ordina alla mente e alla coscienza di abbracciare la fede, l'obbedienza, l'amore in un'astrazione più pura e più inaccessibile al senso comune della matematica più elevata. Il Dio della Torà non solo proibisce di forgiare immagini che lo rappresentino, ma vieta persino di immaginare. I suoi attributi sono quelli che Schönberg compendia in *Moses und Aron*:

Unvorstellbar, weil unsichtbar;
weil unüberblickbar;
weil unendlich;
weil ewig;
weil allgegenwärtig;
weil allmächtig.³

Mai comando più imperioso fu imposto all'animo umano, con la sua tendenza compulsiva, organicamente determinata, all'immagine, alla presenza figurata. Quanti esseri umani sono mai stati in grado o sarebbero in grado di accogliere in sé un'onnipresenza inconcepibile? Per tutti, a eccezione di pochissimi, il Dio di Mosè è stato fin dall'inizio, anche quando lo si invocava appassionatamente, un'Assenza incommensurabile, o una metafora che sfumava verso il basso, verso la sfera naturale dell'approssimazione poetica, immaginistica. Ma l'imperativo resta valido; immenso, inesorabile, martella la coscienza umana, imponendole di trascendere sé stessa, di tendersi fino a una luce di conoscenza così pura da essere

a sua volta accecante. L'uomo torna dunque al suo stato grezzo e, cosa più importante, al senso di colpa. Poiché l'ideale è ancora presente, poiché, nell'immagine lapidaria che Blake offre della tirannia del rivelato, la luce incalza la mente. Nel politeismo, dice Nietzsche, consisteva la libertà dello spirito umano, la sua poliedricità creativa. La dottrina di una singola divinità, che gli uomini non possono opporre ad altri dèi conquistando in tal modo spazi aperti per i propri fini, è «il più mostruoso di tutti gli errori umani» («die ungeheuerlichste aller menschlichen Verirrungen»).

In una delle sue ultime opere, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, Freud attribuì questo «errore» a un principe e veggente egiziano del casato disperso degli Ikhnaton. Molti si sono chiesti perché abbia cercato di togliere dalle spalle del suo popolo quel supremo fardello di gloria; lo stesso Freud, sembra, era inconsapevole del motivo. Motivo che emergerà, spero, dalla mia trattazione.

Storicamente, gli imperativi del monoteismo assoluto si rivelarono pressoché intollerabili. Il Vecchio Testamento è un susseguirsi di ribellioni, di spasmodici ma ripetuti ritorni ai vecchi dèi, quelli che la mano poteva toccare e l'immaginazione afferrare. Il cristianesimo paolino individuò una comoda soluzione. Pur mantenendo qualcosa del linguaggio e dei tratti simbolici centralizzati del monoteismo, diede spazio alle esigenze pluralistiche e pittoriche della psiche. Che si trattasse degli aspetti trinitari, della proliferazione di santi e di angeli o della percezione vividamente concreta di Dio Padre, di Cristo e di Maria, le chiese cristiane son sempre state, tranne rarissime eccezioni, un ibrido di ideali monoteistici e di pratiche politeistiche. In questo sono consistite la loro flessibilità e la loro forza sincretica. Il Dio unico e inimmaginabile – a rigore, «inconcepibile» – del Decalogo non ha nulla a che fare con il pantheon triplice delle chiese, ampiamente tradotto in immagini.

Ma quel Dio, senza volto come l'aria del deserto, non dava tregua. Il ricordo del Suo ultimatum, la presenza della Sua Assenza pungolavano l'uomo occidentale. L'Ottocento ritenne di aver seppellito il grande spettro. Il testo canonico è il monologo del folle di Nietzsche nella *Gaia Scienza*. Le parole hanno una tale forza, sono così vicine all'intima essenza dell'uomo contemporaneo, che desidero citarle per intero, e nella lingua originale:

Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! *Wir haben ihn getötet* – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder? Das Heiligste und Mächtigste, was die Welt bisher besass, es ist unter unseren Messern verblutet – wer wischt dies Blut von uns ab?⁴

Ma quel gesto non era sufficiente. Solo uno psicologo geniale e vulnerabile come

Nietzsche poteva sperimentare l'«uccisione di Dio» direttamente e sentirne nelle proprie terminazioni nervose la condanna liberatrice. Una vendetta più facile era a portata di mano, un modo più semplice di rendere buoni i secoli di *mauvaise foi*, di rancore subconscio ma doloroso contro l'ideale irraggiungibile del Dio unico. Uccidendo gli ebrei, la cultura occidentale avrebbe sradicato quelli che avevano «inventato» Dio e che erano stati, sia pur in modo imperfetto e indocile, gli annunziatori della sua insostenibile Assenza. L'Olocausto è un riflesso, ancor più completo in quanto lungamente inibito, della coscienza sensoriale naturale, degli istintivi bisogni politeistici e animistici; è l'espressione di un mondo più antico del Sinai e più recente di Nietzsche. Quando, durante i primi anni di regime nazista, Freud cercava di scaricare su spalle egiziane la responsabilità dell'«invenzione» di Dio, stava facendo, sia pur forse senza averne piena coscienza, una disperata mossa propiziatoria, sacrificale. Stava tentando di strappare il parafulmine dalle mani degli ebrei. Troppo tardi. La lebbra della scelta di Dio – ma chi aveva scelto chi? – era troppo visibile su di loro.

Ma la provocazione era ancor più che metafisica. Era ancor più di una «suprema invenzione» della ragione quella che veniva inserita a forza nella mente testarda dell'umanità. I Libri dei Profeti e il Discorso della Montagna e le parabole di Gesù, così intimamente connesse al linguaggio profetico, dettano un codice morale senza possibilità di confronto. Poiché quelle parole sono così familiari, pur essendo troppo grandi per un uso corrente, si tende a dimenticare o più semplicemente a banalizzare la portata estrema del loro appello. Solo chi perde la propria vita, nel senso più totale di sacrificale negazione di sé, troverà la vita. Il regno è degli ignudi, di coloro che si sono volontariamente spogliati di ogni avere, di ogni egoismo con cui si facevano scudo. Non c'è salvezza per chi sta nel mezzo. Per il vero discepolo dei profeti e di Gesù, il supremo impegno etico è naturale come il respiro. Per diventare uomo, l'uomo deve rinnovarsi, e nel far questo deve negare i desideri, le debolezze e le istanze dell'ego. Solo chi può affermare, con Pascal, che «le moi est haïssable» può dire di aver almeno iniziato a obbedire all'imperativo altruistico del Vangelo.

Questo imperativo è stato affermato e riaffermato innumerevoli volte nel corso della storia dell'Occidente; è il nucleo vitale dell'etica cristiana, della dottrina cristiana del retto vivere. Quanti potevano sperare di rispondere adeguatamente? In quante esistenze umane quei precetti di amore ascetico, altruismo e sacrificio di sé, andavano oltre il sermone domenicale? L'apologetica della vita pratica, la prodiga economia del pentimento, l'«inizio di una nuova vita» stesero un velo sulle profonde crepe tra l'esistenza secolare e il comandamento escatologico. Ma quelle crepe non si richiusero, anzi si aprirono con violenza esplosiva nella coscienza individuale (di Pascal, di Kierkegaard, di Dostoevskij). Con la loro semplice presenza, in ogni ricorrenza del culto cristiano, questi straordinari imperativi morali ridicolizzano e minano i valori mondani, opponendo alla ragione un amore anarchico e alla storia la fine dei tempi.

Il risultato di questa incessante dialettica fu un profondo squilibrio nel cardine della cultura occidentale, una logorante pressione sul subconscio. Ancora una volta, come nel caso del monoteismo astratto, gli uomini imponevano a sé stessi ideali e norme di condotta al di là di ogni loro naturale portata. E ancora una volta, queste sfide a raggiungere la perfezione pesavano incessantemente sulle esistenze individuali e sui sistemi sociali, che non potevano onestamente adeguarvisi.

Il terzo confronto tra l'esigente utopia e i ritmi ordinari della vita occidentale coincide con l'avvento del socialismo messianico. Anche quando si proclama ateo, il socialismo di Marx, di Trockij, di Ernst Bloch discende direttamente dall'escatologia messianica. Nulla è più religioso, nulla si avvicina al sacro furore di giustizia dei profeti più della visione socialista che contempla la distruzione della Gomorra borghese e la creazione per l'uomo di una città nuova e pura. Già

nel linguaggio, i manoscritti di Marx del 1844 sono impregnati della tradizione della promessa messianica. In un passo che lascia stupefatti, Marx sembra parafrasare la visione di Isaia e del cristianesimo primitivo: «Supponiamo che l'uomo sia uomo e il suo rapporto col mondo sia umano: in tal caso si scambierebbe solo amore con amore, fiducia con fiducia». Quando lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo sarà estirpato, ogni sozzura sarà lavata dalla terra esausta e il mondo tornerà a essere un giardino. Questo è il sogno socialista e il patto millenaristico; per questo sono morte generazioni intere; in nome di questo la menzogna e l'oppressione si sono diffuse su gran parte del globo. Eppure il sogno conserva la sua forza magnetica; grida all'uomo di rinunciare al profitto e all'egoismo, di fondere la sua entità individuale con quella comunitaria. Esige che l'uomo abbatta le mura annerite della storia, che balzi fuori dall'ombra delle sue meschine necessità personali. Quelli che non si lasciano tentare dal sogno non solo sono folli e nemici della società. Essi tradiscono anche quella parte luminosa di umanità insita in loro stessi. Il dio dell'utopia è un dio geloso.

Monoteismo del Sinai, cristianesimo primitivo, socialismo messianico: sono i tre momenti supremi in cui la cultura occidentale viene posta di fronte a quelle che Ibsen chiamava «pretese dell'ideale». Sono le tre fasi, profondamente interrelate, attraverso cui la coscienza occidentale è costretta a subire il ricatto della trascendenza. «Supera te stesso. Supera le barriere opache della mente per giungere alla pura astrazione. Perdi la vita, per conquistarla. Rinuncia alla proprietà, alla posizione, agli agi di questo mondo. Ama il prossimo tuo come te stesso – anzi, molto di più, perché amare sé stessi è peccato. Compì ogni sacrificio, sopporta ogni oltraggio, anche l'autodenuncia, affinché la giustizia possa trionfare.» Il ricatto incessante della perfezione martella senza tregua la fibra confusa, mondana ed egoistica, del comune comportamento istintuale, come una nota acuta all'orecchio della coscienza. Gli uomini non sono né santi né asceti; i prodotti della loro immaginazione sono grossolani; normalmente il loro senso del futuro non va oltre la pietra miliare più vicina. Ma l'ideale continuava a bussare, a insistere con forza terribile e molesta.

Tre volte la sua eco si diffuse, e ogni volta dallo stesso centro storico. (Alcuni politologi calcolano che la percentuale degli ebrei coinvolti nello sviluppo ideologico del socialismo messianico e del comunismo si aggiri sull'80 per cento.) Tre volte il giudaismo lanciò un appello alla perfezione e cercò di imporlo al corso normale della vita occidentale. Una profonda avversione si radicò nel subconscio sociale, presero forma rancori omicidi. Il meccanismo è semplice ma primordiale. *Noi odiamo in sommo grado coloro che ci propongono un modello, un ideale, una promessa visionaria che non siamo in grado, pur tendendo i muscoli all'estremo, di raggiungere: un ideale che incessantemente ci sfugge di mano, scivola via, inaccessibile alle nostre dita tese fino allo spasimo – eppure, e questo è decisivo, l'ideale rimane profondamente desiderabile, non possiamo respingerlo poiché ne riconosciamo appieno il supremo valore.* Nella sua esasperante «estraneità», nella sua accettazione della sofferenza come condizione di un patto con l'assoluto, l'ebreo divenne, per così dire, la «cattiva coscienza» della storia occidentale. In lui la rinuncia alla perfezione spirituale e morale, le ipocrisie di una religiosità istituzionalizzata e mondana, le Assenze di un Dio deluso e potenzialmente vendicativo si mantenevano ben vive e visibili.

Scagliandosi contro gli ebrei, il cristianesimo e la civiltà europea si scagliarono contro l'incarnazione – sia pur spesso indocile e inconsapevole – delle proprie speranze più alte. Qualcosa di simile intendeva dire Kafka con la sua asserzione umile ed arrogante: «Chi colpisce un ebreo abbatte l'uomo» (l'uomo nel senso di «umanità»: *den Menschen*). Nell'Olocausto vi fu sia un folle castigo, uno sferrare colpi alla cieca contro le intollerabili pressioni della visione idealistica, sia una larga componente di automutilazione. La società europea moderna, laica, materialista, bellicosa, cercava di estirpare, da sé stessa e dal proprio bagaglio

ereditario, germi d'ideale arcaici, ormai ridicolmente obsoleti e tuttavia in un certo qual modo inestinguibili. L'accezione nazista di «parassiti» e «disinfestazione» rivela brutalmente la natura infetta della moralità. Uccidiamo l'esattore, uccidiamo colui che ci ricorda la somma dovuta, e l'annoso debito sarà estinto.

Il genocidio che si consumò in Europa e in Unione Sovietica negli anni 1936-45 (l'antisemitismo sovietico fu forse la manifestazione più paradossale dell'odio che la realtà nutre contro l'utopia naufragata) era ben più di una tattica politica, l'esplosione di un malessere delle classi medio-basse o un prodotto del capitalismo in fase di declino. Non si trattò di un fenomeno puramente laico, socioeconomico. Fu l'attuazione di un impulso suicida della civiltà occidentale; fu un tentativo di livellare il futuro o, più precisamente, di rendere la storia commisurata alla naturale barbarie, al torpore intellettuale e agli istinti materiali dell'uomo non evoluto. Usando metafore teologiche – e non è il caso di scusarsene in un saggio sulla cultura –, è possibile dire che l'Olocausto ha rappresentato un secondo peccato originale; possiamo interpretarlo come un esilio volontario dall'Eden e un tentativo programmatico di bruciare il giardino alle proprie spalle. Affinché il ricordo non continuasse a infettare la sana barbarie con sogni debilitanti o rimorsi.

Con il tentativo maldestro di uccidere Dio e il tentativo quasi perfettamente riuscito di uccidere quelli che l'avevano «inventato», la civiltà entrò, esattamente come Nietzsche aveva predetto, nella «notte sempre più notte».

Intorno al 1765, dopo l'*affaire Calas*, Voltaire e i suoi edotti contemporanei espressero la fiduciosa convinzione che la tortura e le altre bestialità consumate sulla persona dei sudditi e dei nemici fossero sul punto di scomparire per sempre dalla società civile. Come la Morte Nera e i roghi delle streghe, questi cupi atavismi, retaggio di ere primitive e prerazionali, non sarebbero sopravvissuti nella nuova mentalità dell'Europa illuminata. La chiave era la secolarizzazione. La tortura e l'annientamento delle comunità umane, sostenevano i *philosophes*, derivavano direttamente dal dogmatismo religioso; dichiarando dannati individui o intere comunità, trattando le loro convinzioni alla stregua di eresie pestilenziali, chiesa e stato avevano deliberatamente scatenato le forze del fanatismo e della brutalità contro uomini spesso indifesi. Con il declino delle credenze religiose si sarebbe verificato, diceva Voltaire, un concomitante declino degli odi umani e dell'impulso di distruggere altri uomini in quanto personificazioni del male e dell'errore. Dall'indifferenza sarebbe nata la tolleranza.

Oggi, esattamente duecento anni dopo, ci ritroviamo in una cultura in cui l'uso metodico della tortura a fini politici è ampiamente consolidato. L'epoca in cui viviamo è immediatamente successiva a un periodo della storia in cui milioni di uomini, di donne e di bambini sono stati ridotti in cenere. E ancora ai nostri giorni, in molte aree del globo, comunità intere vengono ridotte in cenere, torturate, deportate. Difficilmente si troverà una metodologia di abiezione e di sofferenza che non sia applicata in qualche luogo, in questo momento, a singoli individui e a gruppi di esseri umani. A chi gli chiedeva per quale motivo cercasse di sensibilizzare l'Europa contro la tortura legalizzata di un uomo, Voltaire rispose, nel marzo 1762: «C'est que je suis homme». Per lo stesso motivo continuerebbe a gridare, invano, anche oggi.

È catastrofico che le cose stiano così. Il ritorno su vasta scala alla tortura e all'eccidio, l'utilizzo generalizzato della fame e della detenzione come strumenti politici segnano non solo una crisi della cultura, ma anche, con tutta evidenza, una rinuncia dell'uomo alla propria razionalità. Può darsi che sia solo fatuo, o indecente, dibattere sulla definizione della cultura nell'epoca delle camere a gas, del napalm e della Siberia; può darsi che il tema appartenga esclusivamente al passato, alla storia della speranza. Ma non dobbiamo considerare questa situazione una realtà naturale della vita, qualcosa di ovvio. Dobbiamo aver ben presente l'odiosa attualità del suo ripetersi. Dobbiamo mantener vivo in noi un senso dello scandalo così acuto da influire su ogni aspetto significativo della nostra

collocazione nella storia e nella società. Dobbiamo, come avrebbe detto Emily Dickinson, mantenere l'anima in uno stato di terribile stupore. Non insisterò mai abbastanza su questo. A Voltaire e a Diderot la dimensione bestiale dei nostri conflitti nazionali e sociali sarebbe parsa un folle ritorno alla barbarie; molti uomini e molte donne intelligenti dell'Ottocento, sentendosi predire che la tortura e il massacro sarebbero ben presto ridivenuti endemici nell'Europa «civile», avrebbero pensato a un mostruoso scherzo. Non c'è nulla di «naturale» nella nostra situazione attuale. Non c'è nessuna logica, nessuna ovvietà, nessuna dignità nella nostra comune convinzione che «tutto è possibile»; anzi, tale convinzione inquina e abbassa la soglia dell'immorale (solo Kierkegaard ne prevede sia la possibilità incombente sia la corruzione). L'ottusa magnanimità della nostra abitudine all'orrore è un radicale scacco all'uomo.

Come si è realizzato questo scacco? L'argomento è non solo sgradevole, ma anche irto di trappole filosofiche.

Esattamente all'epoca in cui Voltaire esprimeva fiducia nel progresso della giustizia e in rapporti di potere sempre più ispirati a principi umanitari, c'era chi stava ideando un programma di terrore dotato di una singolare coerenza. Si sono scritte tante pretenziose assurdità su Sade negli ultimi vent'anni da parte di filosofi, psicologi e critici (tanto scrivere è già sintomatico), che si ha qualche esitazione a tornare sul tema. Chiunque abbia tentato di leggere Sade saprà che le sue pagine sono di una monotonia maniacale, soffocante, nauseante. Ma quell'automatismo, quella ripetitività frenetica hanno la loro importanza: ci mostrano una nuova e specifica immagine, o piuttosto *silhouette*, della persona umana. È in Sade, come in certi particolari di Hogarth, che scopriamo la prima industrializzazione metodica del corpo umano. Le torture, le forme innaturali imposte alle vittime di *Justine* e delle *Cent-vingt journées* rappresentano, con logica consumata, un modello di rapporti umani fondato sulla catena di montaggio e sul lavoro a cottimo. Ogni membro, ogni nervo è lacerato e torto, con la frenesia fredda e imparziale del pistone, del maglio a vapore e del martello pneumatico. Ogni parte del corpo è considerata solo come una componente, sostituibile con «pezzi di ricambio». Le molteplici simultaneità delle violenze carnali sadiane sono una *figura* brillantemente esatta della divisione del lavoro in fabbrica. Ineccepibile la stessa indicazione di Sade quando lascia intendere che i suoi palazzi di piacere sono in realtà laboratori, che ogni tormento e ogni umiliazione derivano assiomaticamente dalla percezione della carne come materia prima.

Dunque *vi sono* legami – sia Engels sia Ruskin non avevano dubbi in proposito – tra produzione in serie, nei modi in cui si evolve tra fine Settecento e Ottocento, e tendenza alla disumanizzazione. Seguendo con lo sguardo operai esausti e abbruttiti che si riversavano in strada, Engels vedeva colmarsì una riserva di impulsi subumani. Vi sono, senza dubbio, aspetti secondo cui il campo di concentramento riproduce le forme di vita tipiche delle fabbriche, e la «soluzione finale» è l'applicazione, su esseri umani, delle tecniche di immagazzinamento e di linea di montaggio. La visione blakiana dei *dark mills*, contemporanea a Sade, aveva un suo preciso peso profetico.

Tuttavia, l'analogia è troppo semplice. Fatta eccezione per sporadici episodi di angherie razionali, i campi della morte, come le gotiche prigioni di *Justine*, sono rigorosamente inefficienti e controproducenti. Il loro prodotto è la deliberata distruzione. Nessun processo industriale opererebbe in quella direzione. La nuova barbarie ha adottato i mezzi della rivoluzione industriale e ha tradotto in termini umani alcuni aspetti chiave della tecnologia dei materiali; ma le sue origini vanno cercate a un livello più profondo.

Può avere attinenza al tema il drammatico aumento della densità di popolazione che caratterizza il nuovo ambiente urbano-industriale. Viviamo buona parte della nostra esistenza tra gli urti minacciosi della folla; enormi pressioni di individui in competizione gli uni con gli altri si assommano soffocando il nostro bisogno di

spazio, di *privacy*. Il risultato è un impulso contraddittorio verso il far «piazza pulita». Da un lato, la massa palpabile della vita uniforme, l'immensa folla di insetti che brulica nelle città e sulle spiagge, svislisce ogni senso del valore individuale e demolisce totalmente il mistero della presenza insostituibile; dall'altro lato, poiché la nostra stessa identità è minacciata dalla massa asfissiante degli anonimi, avvertiamo spasmi distruttivi, una cieca necessità di balzar fuori e di far spazio. Elias Canetti ha avanzato la suggestiva ipotesi che la facilità con cui poté consumarsi l'Olocausto sia da rapportare al crollo della moneta negli anni Venti. Le grandi cifre non ebbero più che un significato vagamente sinistro, irreali; pagando centomila, poi un milione, poi un miliardo di marchi per comprare il pane o il biglietto dell'autobus, l'uomo della strada smarì ogni percezione dell'enormità concreta. Le stesse grandi cifre conferirono la medesima irrealtà alla scomparsa e all'eliminazione dei popoli. Uomini e donne – ne esistono le prove – si sono adattati solo imperfettamente a coesistere nella vicinanza soffocante dell'alveare urbano-industriale. Accumulandosi nel corso di cent'anni, l'aumento di livello del rumore, della mobilità e del ritmo lavorativo, nonché dell'intensità dell'illuminazione artificiale, può aver raggiunto una soglia patologica, scatenando istinti di devastazione.

Una cosa è certamente degna di nota: la teoria della personalità, quale si sviluppa da Hegel a Nietzsche e Freud (che fu, per molti aspetti, il più fedele discepolo di Nietzsche), è essenzialmente una teoria dell'aggressione. Hegel definisce l'identità *contro* l'identità altrui. Quando si realizza ontologicamente, la coscienza piena del proprio io implica la sottomissione, forse la distruzione stessa, di un altro. Ogni riconoscimento deriva da una lotta. Diamo un nome al nostro essere, come fece l'Angelo con Giacobbe, in seguito alla dialettica dell'aggressione reciproca. Nulla di più crudo, nell'analisi delle relazioni umane, della spiegazione della libido in termini di eccesso narcisistico proposta da Freud nell'anno cruciale 1914. L'amore è fondamentalmente amore di sé, e la libido non aspira a superare i confini dell'interiorità. «Si distacca dall'io, dirigendosi verso oggetti esterni» solo quand'è troppo piena (ancora, una fenomenologia dell'affollamento), quando l'esuberanza della coscienza interiorizzata minaccia di infrangere la struttura dell'ego. Il passo chiave è, come spesso accade in Freud, di un'implacabile durezza: «endlich muss man beginnen zu lieben, um nicht krank zu werden». Ma proprio perché l'amore è un rimedio forzato, proprio perché l'impulso primario della libido è di risucchiare tutte le realtà all'interno dell'io, c'è nella dinamica dei rapporti umani una spinta alla polverizzazione del personaggio antagonista.

Dunque, nei riflessi che inducono al genocidio l'uomo del XX secolo, nella tendenza compulsiva a uccidere su vasta scala, può esservi un menar colpi alla cieca da parte della psiche che si sente soffocare, un tentativo di «prendere aria», di infrangere le mura viventi della prigione rappresentata da una situazione d'intollerabile affollamento. Anche a prezzo di un disastro. La quiete deserta della città dopo la tempesta di fuoco, il vuoto dei campi dopo l'eccidio testimoniano forse un'oscura ma primaria necessità di spazi aperti, un bisogno di silenzio in cui l'ego possa proclamare la sua supremazia.

Ma per quanto valide possano essere, tali congetture non conducono, a mio avviso, al nucleo del problema. L'attenzione si deve soprattutto rivolgere all'ambigua vita ultraterrena nella concezione religiosa della cultura occidentale, alle energie maligne sprigionate dal decadimento delle forme naturali di religione.

Sappiamo, dai progetti di chi li costruì e dalle testimonianze di chi vi fu rinchiuso, che i campi di sterminio costituivano un mondo totale, coerente. Avevano una loro misura del tempo: il dolore. L'intollerabile era suddiviso con pedantesca precisione. Le oscenità e le abiezioni praticate nei campi erano accompagnate da rituali prescritti di derisione e di false promesse; c'erano gradazioni regolate di orrore all'interno della sfera totale, organizzata in forma concentrica. *L'univers concentrationnaire* non ha un vero e proprio equivalente nella

vita secolare; il suo analogo è l'inferno. Il campo di sterminio materializza, spesso fino ai minimi dettagli, le immagini e le cronache dell'inferno tipiche dell'arte e del pensiero europeo dal XII al XVIII secolo. Sono state queste rappresentazioni a dare ai dissennati orrori di Belsen una specie di «logica consequenziale». Le realtà materiali dell'inumano sono esposte in dettaglio, a non finire, nell'iconografia occidentale, dai mosaici di Torcello alle tavole di Bosch; sono preparate, dalle discese agli inferi trecentesche al *Faust*. È nelle fantasie dell'infernale, da cui è letteralmente ossessionata la sensibilità occidentale, che troviamo la tecnologia del dolore senza significato, della bestialità senza fine, del terrore gratuito. Da seicento anni l'immaginazione si soffermava a scorticare, torturare, schernire i dannati, in un luogo di cerberi e fruste sibilanti, di fornaci e aria fetida.

La letteratura relativa ai campi di sterminio è vasta, ma per nessun verso eguaglia la ricchezza delle descrizioni di Dante. Non avendo esperienza personale dell' *Arschloch der Welt* – quel termine tedesco orrendamente esatto e allegorico per indicare Auschwitz e Treblinka –, posso afferrare solo approssimativamente il senso di molte osservazioni dantesche. Ma chiunque sia in grado di comprendere appieno, nel canto XXXIII dell' *Inferno*, il significato dell'affermazione: «Il pianto stesso là impedisce di piangere»,

Lo pianto stesso lì pianger non lascia,
e 'l duol che truova in su li occhi rintoppo,
si volge in entro a far crescer l'ambascia,

ritengo possa comprendere la forma ontologica del mondo rappresentato dal campo di sterminio. I campi di concentramento e di sterminio del XX secolo, ovunque esistano, sotto qualunque regime, sono l'*inferno reso immanente*, sono l'inferno trasferito dalle viscere della terra alla superficie terrestre. Sono la concretizzazione deliberata di lunghe e dettagliate fantasie. Poiché le sue immagini sono più esaurienti di qualsiasi altro testo, poiché sostenne la centralità dell'inferno nell'ordine occidentale, la *Commedia* rimane la nostra circostanziata guida – guida alle fiamme, alle distese di ghiaccio, agli uncini per le carni. I campi realizzarono la millenaria pornografia del terrore e della vendetta alimentata nel pensiero occidentale dalle dottrine cristiane della dannazione.

Ma due secoli dopo Voltaire, e in un'epoca in cui queste dottrine si erano quasi completamente dissolte in un pittoresco formalismo? Questo è il punto. Si è molto parlato dello sbigottimento e del senso di solitudine dell'uomo conseguenti alla scomparsa del paradiso dalla fede attiva; sono cose note, il vuoto neutrale dei cieli e i terrori di cui fu causa. Ma può darsi fosse la perdita dell'inferno la privazione più dura. Forse il trasformarsi dell'inferno in metafora lasciò un formidabile vuoto nelle coordinate di riferimento, di riconoscimento psicologico del pensiero occidentale. Il venir meno dei dannati, dopo secoli di familiarità, produsse un vortice che fu colmato dal moderno stato totalitario. Non avere né paradiso né inferno significa essere intollerabilmente soli e defraudati in un mondo appiattito. Dei due, l'inferno si dimostrò il più facile da ricreare. (Le sue immagini sono sempre state più ricche di dettagli.)

Nella nostra attuale barbarie è operante una teologia estinta, un sistema di riferimento trascendente la cui morte lenta e imperfetta ha prodotto forme surrogate, parodistiche. Il crepuscolo della fede, il decadere della fede religiosa in una vuota convenzione, si rivela un processo più pericoloso di quanto i *philosophes* avessero previsto. Le strutture del decadimento sono tossiche. Avendo bisogno dell'inferno, abbiamo imparato a costruirlo e amministrarlo sulla terra. A poche miglia dalla Weimar di Goethe o nelle isole della Grecia. Nessuna abilità cela una minaccia più grande. Poiché noi quest'abilità la possediamo e la stiamo usando su

noi stessi, viviamo attualmente in una *post-cultura*. Con il portar l'inferno in superficie, siamo usciti dall'ordine e dalle simmetrie cardinali della civiltà occidentale.

3. IN UNA POST-CULTURA

In primo luogo è necessario fare, per quanto possibile, un inventario dell'irreparabile. Psicologicamente, non è un compito facile. La rinascita fisica ed economica di tanta parte dell'Europa è stata prodigiosa; molte città sono più belle e popolate di quanto lo fossero prima della devastazione. Sul paesaggio attuale i segni del primo conflitto mondiale, il suolo tormentato degli altipiani, i campi scavati, incidono più profondamente delle tracce della seconda guerra. Oggi si può percorrere gran parte dell'Europa occidentale, e persino dell'Unione Sovietica, senza trovare un luogo preciso in cui situare i fatti della seconda guerra mondiale o addirittura il proprio ricordo dei cumuli di cenere del 1945. È come se fosse prevalso un violento istinto di cancellazione e di rinnovamento, un'amnesia creativa. Sarebbe stato vergognoso sopravvivere, o addirittura tornare a prosperare, alla vivida presenza del passato recentissimo. Spesso fu la totalità stessa della distruzione a rendere possibile l'installazione di impianti industriali radicalmente moderni. Il miracolo economico tedesco è ironicamente ma esattamente proporzionato all'entità della devastazione subita dal Reich.

Eppure il paesaggio meccanizzato, spesso asettico, dell'Europa contemporanea può essere illusorio. Le nuove facciate, affollate, economicamente dinamiche come forse gli spazi che vi stanno dietro, esprimono un curioso vuoto. La misura è data dai centri urbani restaurati. A prezzo di ingenti spese e fatiche i centri storici sono stati ricostruiti, pietra su pietra numerata, compresi i vasi di gerani. Fotograficamente non c'è modo di distinguerli; la patina sui frontoni è anche più ricca di prima. Ma c'è qualcosa di inconfondibilmente stonato. Andate a Dresda o a Varsavia, soffermatevi in una delle piazze di Verona squisitamente ricostruite, e lo avvertirete. La perfezione del restauro ha, in fondo, un che di laccato. Come se la luce intorno ai cornicioni non fosse stata ripristinata, come se l'aria non fosse quella giusta e contenesse ancora un lembo di fuoco. Non c'è nulla di arcano in questa impressione: è una sensazione quasi penosamente precisa. Può darsi che la coerenza di un oggetto antico sia in armonia con il tempo, può darsi che la prospettiva di una strada o della linea di un tetto, quando si è ormai concluso il loro arco di vita naturale, si possano copiare, ma non ricreare (anche quando, idealmente, risulta indistinguibile dall'originale, la riproduzione non è la forma vitale). Bella com'è, la Città Vecchia di Varsavia è uno scenario teatrale; percorrendola, i vivi non suscitano risonanze vive. È l'immagine di quelle facciate accuratamente restaurate, di quelle zone di luce e d'ombra costruite, che ho in mente quando tento di distinguere tra ciò che è irrecuperabile – per quanto possa ancora materialmente esistere – e ciò che ha in sé l'impeto della vita.

Sono costretto a tralasciare l'aspetto genetico, e questa omissione può rivelarsi gravemente dannosa. È chiaro, la nostra situazione attuale risente di spaventose perdite di risorse non solo sul piano umano – gli individui che ora ci sarebbero compagni nel sentire e nel pensare – ma anche riguardo alle potenzialità future. Prospettive vitali sono state eliminate per sempre dallo spettro delle possibilità. Ma, come ho detto in precedenza, la «biosociologia» e la genetica storica sono ancora troppo rudimentali, troppo generiche nei loro schemi concettuali, per consentire una qualsiasi valutazione affidabile e verificabile di quella che è stata la menomazione fisiologica della cultura occidentale. Ciò su cui voglio soffermarmi è la distruzione degli schemi interiori.

Il primo di questi riguarda la sede della civiltà superiore. La cultura occidentale si basava sul presupposto, assunto spesso acriticamente, che il suo retaggio, il suo repertorio di segni identificanti, fosse di fatto «il migliore mai detto o mai

pensato». Dalle origini giudaico-elleniche, in una geografia singolarmente commisurata all'uomo creativo, in una matrice razziale confusamente ma fiduciosamente sentita come preminente, la storia occidentale aveva sviluppato la forza privilegiata del suo essere. Considerati da una tale posizione dominante, le vicende e la vita delle altre società, i prodotti artistici e intellettuali delle altre razze e degli altri territori assumevano un'aria dimessa, occasionale. Non che fossero ignorati del tutto. In tempi diversi, la cultura islamica e quella dell'Estremo Oriente interferirono con la sensibilità europea. La *chinoiserie* del XVIII secolo, l'interesse manifestato da alcuni pensatori vittoriani e dalla tradizione idealistica tedesca verso la «luce dell'Oriente» sono momenti peculiari. Ma in entrambi i casi non ci fu un senso di autentica parità e ancor meno d'inferiorità. Il mito del buon selvaggio interiorizzava un potente dogma gerarchico: la sensibilità occidentale poteva indugiare con nostalgica ammirazione sulle virtù dei popoli oceanici e persino vedere in quelle virtù un rimprovero alle proprie carenze, ma proprio perché il suo primato non era in questione. Sia la nostalgia pastorale sia l'autocritica poggiavano su un fulcro ben saldo.

Questa stabilità non fu seriamente minacciata fino agli anni Venti e Trenta del nostro secolo. La carismatica attrazione esercitata dalle «forme barbare» sulla creatività plastica e musicale, come nel caso del jazz, dell'arte *Fauve*, della danza e del nuovo teatro di maschere e rituali, coagulava una serie di complesse tendenze. Ma non la si può disgiungere dalla catastrofe della guerra mondiale, dall'improvviso vuoto dei valori classici. Le smorfie delle maschere africane nell'arte postcubista sono dei prestiti nati dalla disperazione e ad essa destinati. Ma neppure queste esplosive intrusioni dall'esterno condussero al ripudio del bagaglio culturale occidentale, che continuò a fornire pietre di paragone in termini di ordine e di continuità ininterrotta di potere intellettuale, quella continuità che di fatto aveva reso l'uomo europeo e anglosassone, in larghissima misura, padrone del globo.

Oggi, a una sola generazione dalla crisi, questo quadro appare antiquato. Venditori di slogan e pseudofilosofi hanno abituato l'Occidente all'idea che l'uomo bianco è stato come la lebbra sulla faccia della terra, che la sua civiltà è una mostruosa impostura o, al meglio, un travestimento astuto e crudele per mascherare lo sfruttamento economico e militare. Ci vien detto, in toni di isteria punitiva, o che la nostra cultura è condannata – modello spengleriano dell'apocalisse della ragione – o che la si può rianimare solo con una violenta trasfusione delle energie e delle forme di sensibilità più rappresentative dei popoli del «terzo mondo». Appartiene a loro il vero *soul*, appartiene a loro la bellezza del nero e dell'eros. Questo neoprimitivismo (o masochismo penitenziale) ha radici nel nucleo della crisi dell'Occidente e deve essere inteso da un punto di vista sia psicologico sia sociologico. Tornerò sull'argomento. La cosa da puntualizzare è, ovviamente, questa: non può esserci alcun ritorno naturale alla centralità perduta. Per la grande maggioranza degli esseri pensanti, e certamente per i giovani, l'immagine di una cultura occidentale la cui superiorità sia sottintesa, l'idea di una cultura occidentale detentrica della quasi totalità del potere intellettuale e morale, è un'assurdità venata di razzismo o un pezzo da museo. In America soprattutto – e l'America è, oggi, la principale generatrice e depositaria di risorse culturali – il fiducioso cardine della geografia classica è irrimediabilmente in frantumi.

Fino a che punto questo senso di perdita e il senso di colpa che l'accompagna sono giustificati?

Diversamente dalle fantasie «scitiche» delle favole apocalittiche ottocentesche, la barbarie è venuta dal cuore dell'Europa. Sia pure in forme parodistiche culminanti nella negazione, la brutalità politica adottò alcune delle convenzioni, delle forme espressive e dei valori esteriori della cultura avanzata. E, come abbiamo visto, la contaminazione fu, in numerosi casi, reciproca. Minata dall'*ennui* e dall'estetica della violenza, una discreta porzione di intellettuali e di istituzioni culturali

europee – letteratura, ambiente accademico, arti drammatiche – accolse l'inumano con livelli variabili di gradimento. Niente di quel che accadeva a Dachau, ossia dietro la porta accanto, interferì a Monaco con il grande ciclo invernale di concerti di musica da camera di Beethoven. Nessuna tela si staccò dalle pareti del museo quando i macellai vi passarono davanti con reverenza, la guida in mano.

È ugualmente vero – in misura che deve ancora essere valutata dagli studiosi di storia economica e sociale – che molte superfluità, molti spazi di libertà, molte gerarchie implicite nella cultura occidentale si fondavano sull'assoggettamento di altre razze e altri continenti. Questo fatto non è cancellato, ma solo attenuato dall'indubbia presenza, nel colonialismo, di elementi di scambio creativo e di reciproco vantaggio. Specifici e spesso indifendibili rapporti di potere con e verso il resto del mondo rafforzavano il predominio culturale dell'Occidente. Ma per una visione a tutto campo, l'accusa dev'essere rivolta anche all'interno: entro i confini della stessa civiltà classica ed europea, numerose realizzazioni tra le più significative – in campo letterario, artistico, filosofico – sono inscindibili dal clima di assolutismo, di estrema ingiustizia sociale, di violenza pura, in cui maturarono. Se la si vuol trattare seriamente, la questione dei «torti della civiltà» deve includere non solo il colonialismo e le rapacità dell'impero, ma anche la reale natura del rapporto tra lo sviluppo di grandi forme d'arte e di pensiero da un lato, e l'affermarsi di regimi basati sull'ordine violento e repressivo dall'altro. In breve, la questione riguarda non solo il dominio dei bianchi in Africa e in India ma, ciascuno a suo modo, la corte medicea, Racine a Versailles, e l'attuale carattere della letteratura russa. (In che senso lo stalinismo è la condizione necessaria perché esistano un Mandel'stam, un Pasternak, un Solženicyn?)

Ma comunque si affronti l'argomento, con qualsiasi tono accusatore, con qualunque isteria penitenziale, il predominio occidentale durante due millenni e mezzo rimane, in larga misura, un dato di fatto. Con tutto il rispetto per Joseph Needham, il cui riorientamento della mappa culturale e scientifica a favore della Cina e magari dell'India è, già di per sé, una delle più affascinanti e fantastiche avventure dell'intelletto *occidentale* moderno, i centri palesi del potere filosofico, scientifico e poetico, erano situati entro la matrice razziale e geografica mediterranea, nordeuropea, anglosassone. Le cause di questa egemonia sono ovviamente molteplici e, verosimilmente, interagiscono tra loro in maniera troppo complessa per una singola intelligenza o per una sola teoria della storia. Si va dalle considerazioni sul clima e sulla nutrizione (gli alti livelli di proteine a disposizione delle comunità occidentali) per arrivare, attraverso un'intera gamma di possibilità, a quelle minute combinazioni di ereditarietà genetica e casualità sul cui ruolo attivo nella storia sappiamo così poco. Resta comunque – o dovrebbe restare – evidente che il mondo di Platone non è quello degli sciamani, che la fisica galileiana e quella newtoniana hanno reso intelligibile una porzione consistente della realtà umana, che le invenzioni di Mozart superano il tam tam e i campanelli giavanesi – pur con le emozioni che essi suscitano, densi come sono di reminiscenze di altri sogni. E l'atteggiamento stesso di autoaccusa e di rimorso, condiviso attualmente da gran parte della sensibilità occidentale colta, è a sua volta un fenomeno culturalmente ben definito. Quali altri popoli si sono rivolti in atteggiamento contrito a quelli che una volta tenevano schiavi, quali altre civiltà hanno moralmente condannato gli splendori del proprio passato? Il riflesso dell'esame di coscienza in nome degli assoluti etici è, ancora una volta, un atto tipicamente occidentale, postvoltairiano.

La nostra attuale incapacità di dichiarare apertamente queste idee ovvie, di coesistere con esse al di fuori di una rete di sensi di colpa e impulsi masochistici, pone seri problemi. Cercando di placare le furie del presente, tendiamo a sminuire il passato. Imbrattiamo quel patrimonio di eminenza a cui, per quanti siano i nostri limiti personali, siamo invitati a partecipare, per la nostra storia, per le lingue occidentali che parliamo, per il carapace o, se vogliamo, il fardello che ci riveste.

Senza contare che le evasioni, i rinnegamenti e le ristrutturazioni arbitrarie della memoria storica a cui ci costringe il senso di colpa sono, di solito, spuri. Il numero di esseri umani dotati di empatia sufficiente a vestire davvero i panni di un'altra etnia, a condividere la visione del mondo e i processi mentali di una cultura di colore o del «terzo mondo», è inevitabilmente molto esiguo. Quasi tutti i guru e i pubblicisti occidentali che proclamano il nuovo ecumenismo penitenziale, che professano l'intima fraternità con l'anima scossa e vindice dell'Asia e dell'Africa, vivono una menzogna retorica. Si trovano *en fausse situation*, nel senso più pieno dell'espressione. A causa dei falsi vincoli di lealtà che impone, questa situazione erode ulteriormente le nostre riserve emozionali e intellettuali. Se vogliamo capire dove, in termini politici e sociali, il passato classico ha fallito, dobbiamo riconoscere non solo l'incomparabile creatività umana di quel passato ma anche i nostri permanenti, sia pur problematici, legami con esso.

Ma un simile appello è oggi illusorio. Il cardine della fiducia è, a mio avviso, irrecuperabile. *Rome n'est plus dans Rome*.

E ritengo perduto – o almeno compromesso in misura decisiva – anche l'assioma del progresso, il presupposto, dinamico nella sua evidenza lapalissiana, che la curva della storia occidentale fosse in ascesa. Senza dubbio vi erano elementi che mettevano in discussione questo presupposto. Ho parlato in precedenza di una sorta di movimento antiorario del mito, di suggestioni ampiamente condivise, in parte di natura teologica e in parte romantico-pastorale, di un paradiso perduto e di un'età dell'oro ormai trascorsa. Ma anche nei momenti in cui godettero del massimo prestigio, queste Arcadie non confutarono la sensazione dominante, che non era di perdita ma di guadagno. In misura sorprendente, l'opinione comune soffocò persino moniti drammatici di catastrofe finale, come le ipotesi emerse dagli studi sull'entropia e sulla morte termica, formulate dal 1820 in poi. La desolata visione dell'«eterno ritorno», la storia intesa come cerchio e *déjà vu*, quali troviamo in Nietzsche e in Yeats, rimanevano un eccentrico incubo. L'opinione comune era orientata in un'altra direzione: per quanto si fosse destinati a temporanei rovesci, deviazioni angoscianti e vicoli ciechi, anche se a volte poteva sembrare che la freccia volasse con enigmatica lentezza, la storia procedeva. Socialmente, intellettualmente, rispetto alle risorse e alle prospettive, l'uomo civile era in cammino. Innegabilmente, la sua andatura costante lo distingueva dall'inerzia e dalla stasi del «selvaggio», avvolta nell'alone mitico. (Solo la poesia e le belle arti, come osservava Marx, sembravano rappresentare una fastidiosa anomalia, avendo raggiunto da tempo un apice di maestria forse non più eguagliato, e sicuramente insuperato.) Fin dove agivano le forze principali della storia, il progresso non era un dogma ma un semplice oggetto di osservazione: questa convinzione accomunava Hegel e Marx. Dello stesso parere erano Darwin e Samuel Smiles, i cui libri epocali e curiosamente paralleli, *Origin of Species* e *Self-Help*, apparvero nello stesso mese dello stesso anno (1859), al culmine di un'epoca colma di fiducia.

Di quell'assiomatica presupposizione (tale era, infatti) a noi non rimane molto. Il concetto kierkegaardiano di «possibilità totale», l'idea della realtà come tessuto esposto in ogni punto allo squarcio dell'assurdo e del disastro sono diventati luogo comune. Siamo di nuovo in una politica di torture e di ostaggi. La violenza pubblica e privata si annida nelle fondamenta delle città, scavando, lasciando un marchio acido, come l'acqua scura a Venezia. La nostra soglia di apprensione si è abbassata in misura formidabile. Quando le prime notizie dei campi di sterminio riuscirono a filtrare clandestinamente dalla Polonia, furono accolte con grande incredulità: impossibile che cose simili stessero accadendo nella civilissima Europa, a metà del XX secolo. Oggi è difficile concepire una forma di bestialità o di follia, di oppressione o d'improvvisa devastazione, che non possa essere credibile, che non possa rapidamente trovar posto nella realtà dei fatti. Moralmente, psicologicamente, è terribile essere così poco inclini allo stupore. Inevitabilmente, il nuovo realismo cospira con tutto ciò che è, o dovrebbe essere, meno accettabile

nella realtà.

Inoltre non si tende a vedere nell'attuale clima di eccessi una temporanea ricaduta, un momento nero che presto ci lasceremo alle spalle. Questo è decisivo. Lo si chiami *Kulturpessimismus* (e non è un caso che la parola sia tedesca) o nuovo realismo stoico. Non sentiamo più la storia come moto ascendente. Sono troppi i punti cardinali in corrispondenza dei quali la nostra esistenza è più minacciata, più soggetta all'asservimento arbitrario e allo sterminio, più esposta di quanto lo siano mai stati gli uomini e le donne civili d'Occidente, dalla fine del Cinquecento in poi. Ragionevolmente, la nostra prospettiva dev'essere quella di Edgar in *Re Lear*:

And worse I may be yet: the worst is not
So long as we can say «This is the worst».5

Eppure, al tempo stesso, il nostro progresso materiale è immenso, evidentissimo. I «miracoli» della tecnologia, della medicina, della conoscenza scientifica sono appunto tali. Gli esseri umani hanno probabilità ben più ampie che in passato di vivere fino all'età matura, di generare bambini normali, di sollevarsi dall'oppressione millenaria della pura sussistenza. Prescindere da una realtà così evidente e così umana significa peccare del peggior snobismo. «Immaginate un mondo senza cloroformio!» incalzava C.S. Lewis.

Ma la stessa realtà si ritorce contro di noi. Si fa gioco di noi in due modi, ben lontani dal migliorismo razionalista dell'illuminismo e dell'età vittoriana. Oggi sappiamo quel che Adam Smith e Macaulay non sapevano: il progresso materiale si accompagna dialetticamente al danno, rompe equilibri non ricostruibili tra società e natura. Le conquiste della tecnica, grandiose in sé, si realizzano parallelamente alla distruzione dei sistemi viventi primari e degli ecosistemi. Il nostro senso del divenire storico non è più lineare, ma spiraliforme. Oggi possiamo concepire un'utopia tecnocratica e igienica operante in un vuoto di possibilità umane.

La seconda beffa è la disparità. Non accettiamo più la tesi, implicita nel modello classico di capitalismo benefico, che il progresso sia necessariamente destinato a diffondersi dai centri privilegiati all'umanità intera. Superfluità indecenti, nelle società sviluppate, coesistono con quella che sembra essere la fame endemica di gran parte del mondo. Di fatto, l'aumento di possibilità e della durata della vita umana, grazie alla tecnologia medica, ha alimentato il ciclo della sovrappopolazione e della fame. Spesso, le scorte e i mezzi di distribuzione per porre rimedio a fame e miseria ci sarebbero, ma la strada è sbarrata dall'inerzia politica e dall'avidità. In troppi casi la nuova tecnocrazia non solo distrugge valori precedenti e alternativi, ma è anche crudelmente impotente, al di là di applicazioni circoscritte e legate al profitto. Così ci ritroviamo in una posizione ironicamente ambivalente rispetto al dogma del progresso e allo straordinario benessere di cui tanti di noi, nell'Occidente tecnologico, godono effettivamente.

Non è senza pregi quest'ambivalenza. Già in Rousseau e Godwin, la dottrina della perfettibilità non era esente da uno stolido compiacimento. Gran parte dell'ottimismo ottocentesco è per noi inscindibile da un alone di grossolanità e addirittura di fatuità. La nostra attuale assuefazione all'incubo non è solo difesa (la lingua batte dove il dente duole per renderci familiare il dolore), ma è anche aderenza al «principio di realtà». In termini freudiani, siamo diventati maggiorenni. Ma a un prezzo. Abbiamo perduto il caratteristico slancio, la metafisica e la tecnica del «sogno proiettato in avanti» che trovò un'ispirata formulazione in *Das Prinzip Hoffnung* (*Il principio speranza*) di Ernst Bloch. Nessun'altra sensibilità prima della nostra, ritengo, ha accostato l'aggettivo «sporco» alla parola «speranza» come Anouilh nella desolante espressione di *Antigone*: «le sale espoir».

Difficile valutare il danno. In alcuni punti vitali, il nostro disincanto è tradimento del passato. Può darsi benissimo che il programma messianico di emancipazione sociale fosse cieco dalla nascita, che la visione marxiana di «nuovi criteri di produzione emergenti dal processo storico» non solo peccasse di ingenuità ma contenesse anche, in germe, la futura tirannia. Può essere che la diffusa immagine delle scienze come ancelle e liberatrici della società e dello spirito (immagine così viva in Wordsworth e in Auguste Comte) fosse, già in partenza, avventata e sicuramente avviata a fomentare illusioni. Ma la nobiltà di questi errori è fuori discussione, come lo è la loro funzione di stimolo. Gran parte della nostra cultura più autentica è stata animata dall'utopia ontologica. È modestia e realismo svegliarsi dal sogno millenaristico, ma è ipocrisia negare la fortuna di quanti lo sognarono. O dimenticare che la nostra nuova acutezza visiva deriva direttamente da un catastrofico fallimento delle possibilità umane.

Non è sicuro, inoltre, che si possa concepire un modello culturale, un programma euristico per futuri sviluppi, senza un nucleo utopico. La domanda «a che scopo lo sforzo, a che scopo la fatica» regredisce immediatamente a un oscuro schema istintuale, o a una speranza a priori ancorata non tanto alla fenomenologia e alle linee reali della storia, quanto a un sogno di ascesa:

Dans l'ombre immense du Caucase,
Depuis des siècles, en rêvant,
Conduit par les hommes d'extase,
Le genre humain marche en avant;
Il marche sur la terre; il passe,
Il va dans la nuit, dans l'espace,
Dans l'infini, dans le borné,
Dans l'azur, dans l'onde irritée,
A la lueur de Prométhée,
Le libérateur enchainé!⁶

Tutti i segni ormai tramontati della visione galvanizzante sono racchiusi in questi versi: i condottieri estatici, il cammino in avanti dell'umanità come in sogno, Prometeo simbolo di ribellione che dà la vita, simbolo di cui si servì Marx come se n'era servito Shelley. Noi che più non condividiamo la fiducia di Victor Hugo, noi che più non vediamo nella storia, o vi vediamo solo confusamente e ironicamente, una *marche en avant*, dove possiamo trovare qualcosa che ci rassicuri? Una critica pessimistica della cultura è un processo mentale positivo; perfino la satira, ed è in ciò il suo vigore formale, prendeva le mosse o s'indirizzava contro un implicito postulato di natura utopica. Noi non disponiamo più di quel «paradiso di compensazione» che sbilanciava dinamicamente in avanti, verso l'aspirazione, le sociologie statiche o circolari del pensiero medievale e prerinascimentale. Come credere in un modello lineare espressamente orientato verso un futuro di progresso, come quello attorno a cui si sono allineate e polarizzate le sensibilità almeno dal Seicento in poi? La *realtà* e null'altro ci ha educati alla stasi o al regresso.

L'intera questione di una teoria della cultura operante in assenza di un dogma o di un imperativo metaforico, genuinamente avvertito, di progresso e perfettibilità mi sembra uno dei nostri più gravi problemi attuali. La diagnosi chiave è nella lucida analisi di Dante, quando puntualizza la condizione delle facoltà profetiche nel canto X dell' *Inferno*:

Però comprender puoi che tutta morta

fia nostra conoscenza da quel punto
che del futuro fia chiusa la porta.

Una volta «chiusa la porta del futuro» – una volta abbandonato l'assioma ontologico del progresso storico –, «tutta la conoscenza» si fa inerte.

Il terzo assioma che non possiamo più sostenere se non con fortissime riserve è il collegamento tra umanesimo (inteso come programma educativo, come referente ideale) e comportamento sociale dell'uomo. Il problema richiede una formulazione estremamente attenta. L'ideologia dell'educazione liberale, di un umanesimo su base classica a cui si ispirano gli schemi culturali ottocenteschi, deriva da specifiche attese illuministiche. Si articola in molti livelli, tra cui la riforma universitaria, la revisione dei programmi e l'ampliamento della cultura di base, l'istruzione degli adulti, la diffusione dell'eccellenza tramite libri e periodici a prezzo modico. Le attese illuministiche, lockiane, jeffersoniane se vogliamo, erano ormai generali e scontate, o scontate proprio perché generali (generalità è anche genericità). Ma la convinzione di fondo era chiara: esiste un naturale rapporto di consequentialità tra l'affinamento di sentimento e intelletto e il comportamento razionale e benefico dell'individuo nella e per la società a cui appartiene. Il dogma laico di progresso politico e morale attraverso l'istruzione significava proprio questo: tradurre nelle categorie della scolarizzazione e della pubblica diffusione della cultura (licei, biblioteche pubbliche, corsi universitari per lavoratori) quelle dinamiche di «illuminazione», di evoluzione dell'uomo verso la perfezione etica, che un tempo erano teologiche ed elettive in senso trascendente. Lo slogan giacobino che dichiarava l'aula scolastica tempio e tribunale morale di ogni popolo libero segnava la secolarizzazione di un patto utopico e, in ultima analisi, religioso tra atto e potenza dell'uomo.

Follia e crudeltà umana erano diretta espressione di ignoranza, frutto di quell'ingiustizia per cui il grande patrimonio di conquiste filosofiche, artistiche, scientifiche era stato trasmesso fino ad allora solo a una casta privilegiata. Sia Voltaire sia Matthew Arnold (ed è tra questi due autori, si può dire, che le generazioni della promessa culturale trovano definizione e collocazione temporale) danno per ovvia la corrispondenza tra affinamento intellettuale dell'individuo, attraverso l'istruzione convenzionale, e miglioramento degli aspetti dominanti della vita. Pur sostenendo le rispettive tesi con linguaggi differenti, pur basando le proprie argomentazioni su elementi diversi, Voltaire e Arnold davano per scontato il lemma cruciale: gli studi umanistici umanizzano. La radice dell'«umano» è evidente in entrambi i termini, l'etimologia li lega a filo doppio. Tutto questo è ben noto.

Ma alcune precisazioni s'impongono. Sebbene i concetti di «educazione», «cultura» e miglioramento o perfettibilità sociale fossero intimamente connessi e spesso intercambiabili, la trama minuziosa dei loro rapporti e la funzionalità reciproca continuavano a essere oggetto d'esame. È vero che si riscontra, soprattutto nelle dottrine progressiste americane e nel socialismo vittoriano, un'ampia dose di baldanzosa fiducia nella correlazione immediata tra miglioramento dell'istruzione e miglioramento della società; ma si nota anche, a un livello più alto del dibattito, una costante consapevolezza della complessità dell'equazione. Gli *Essays on a Liberal Education*, curati da F.W. Farrar nel 1867, due anni prima di *Culture and Anarchy* di Arnold e tre anni prima dell'Education Act, sono un esempio significativo di come l'assioma generale del miglioramento attraverso l'umanesimo venisse riesaminato, per così dire, dall'interno. Ciò che preoccupava Farrar, Henry Sidgwick e gli altri, erano proprio i limiti del canone classico. Impegnati nel riesame del concetto tradizionale di cultura classica, questi autori valutavano la sua idoneità ai bisogni di una comunità sempre più tecnologica e socialmente diversificata.

Nel più incisivo di questi saggi, Sidgwick si batte per l'ampliamento della cultura di base, ritenendo necessario che l'istruzione includa le lettere moderne e alcune nozioni scientifiche. Non si può più affermare che la letteratura greca e latina abbraccino tutto lo scibile essenziale, in forma idealizzata e paradigmatica: la pretesa di queste letterature di «fornire il migliore insegnamento di filosofia della conoscenza, della morale e della politica» sta rapidamente sfumando. La scienza fisica «oggi è così legata alla totalità degli interessi del genere umano» che possederne qualche nozione è indispensabile per comprendere e vivere la «fase attuale del progresso dell'umanità». In breve, i metodi e il contenuto sostanziale della trasmissione della cultura erano oggetto di un acceso dibattito perfino nel momento d'oro dell'ottimismo ottocentesco. Ciò che *non* si discuteva era la profonda convinzione che tale trasmissione, se e quando fosse avvenuta nel modo corretto, avrebbe immancabilmente garantito all'uomo una condizione più stabile, più umanitariamente responsabile. «Un'educazione liberale», scriveva Sidgwick, con tutte le implicazioni dovute al fatto che si trattava di cose ovvie, «ha come fine di impartire la cultura più alta, di guidare i giovani all'esercizio più pieno, più vigoroso e più armonico delle loro facoltà attive, cognitive ed estetiche, secondo il più alto ideale raggiungibile.» Attuata in ogni punto, estesa, gradualmente e nel dovuto rispetto dei diversi livelli di capacità innate, a una porzione sempre più ampia della società e al mondo intero, una formazione simile avrebbe garantito una qualità di vita sempre più alta. Ovunque fiorisse la cultura, la barbarie sarebbe divenuta, per definizione, un incubo del passato.

Oggi sappiamo che non è così. Sappiamo che l'eccellenza formale e l'estensione numerica dell'istruzione non approdano necessariamente a un aumento di stabilità sociale e di razionalità politica. I pregi dimostrabili del *Gymnasium* o del *lycée* non garantiscono se e come la città voterà al prossimo plebiscito. Oggi ci rendiamo conto che gli eccessi della brutalità e dell'isteria collettiva possono coesistere con il mantenimento e persino con lo sviluppo delle istituzioni, delle burocrazie e dei codici professionali dell'alta cultura. In altri termini, biblioteche, musei, teatri, università, centri di ricerca, nei quali e attraverso i quali avviene in massima parte la trasmissione del sapere umanistico e scientifico, prosperano anche a pochi passi da un campo di concentramento. La loro attività può certo subire, quanto a differenziazione e vivacità, le conseguenze di un clima di violenza e di irreggimentazione; ma ne soffre in misura sorprendentemente irrilevante. La sensibilità (soprattutto nelle arti drammatiche), l'intelligenza, il rigore nell'apprendere si sviluppano come in territorio neutro. Sappiamo anche – fatto ampiamente documentato sebbene mai inserito, sino ad ora, dalla psicologia in un quadro interpretativo soddisfacente – che le caratteristiche peculiari della sensibilità colta e del gusto estetico possono coesistere con un comportamento barbarico e politicamente sadico nello stesso individuo. Uomini come Hans Frank, che amministrò la «soluzione finale» nell'Europa orientale, erano appassionati intenditori e, in alcuni casi, interpreti di Bach e Mozart. Ci è noto il caso di funzionari della burocrazia dei torturatori e dei forni che coltivavano la conoscenza di Goethe e la passione per Rilke. La troppo facile ed evasiva spiegazione: «Uomini simili non capivano le poesie che leggevano né la musica che conoscevano e che sembravano suonar così bene» non regge. Non vi è alcuna prova che fossero più sordi di altri al genio umano, alle energie morali concentrate nelle grandi opere d'arte e di letteratura. Uno dei massimi trattati di filosofia del linguaggio, e di tutta la letteratura sulla poesia di Hölderlin, fu composto quasi a portata di voce da un campo di sterminio. La penna di Heidegger non si arrestò, né ammutolì il suo pensiero.

Ogni volta che parlo di tutto questo, mi scontro con l'obiezione: «Perché tanto stupore? Come potevi aspettarti altro? Tra cultura e azione, tra istruzione e impulso politico, non esiste una correlazione necessaria e sufficiente: dovrebbe essere cosa nota da sempre». L'obiezione sembra valida, ma di fatto è inadeguata

all'enormità del caso. La perspicacia con cui oggi guardiamo ai rapporti negativi, o almeno dialetticamente paradossali e parodistici, tra cultura e società è un fatto nuovo, moralmente sconcertante. In epoca illuministica e per buona parte dell'Ottocento, la nostra chiarezza di visione sarebbe stata recepita come morbosa fantasia (sono proprio le intuizioni di Kierkegaard e di Nietzsche ad assegnar loro un posto a parte). L'attuale consapevolezza del passaggio negativo dalla formazione culturale al comportamento reale, sia a livello d'individuo sia di società, contrasta con la fede, con i presupposti operativi sui quali si basava il progresso dell'istruzione, della scolarizzazione, della diffusione generale di cultura e arte. Quello che oggi sappiamo mette in ridicolo la visione della storia compenetrata, resa malleabile dall'intelligenza e dalla sensibilità colta: una visione che però accomunava Jefferson e Marx, Arnold e i riformatori del 1867. Dire che «dovrebbe essere cosa nota da sempre» significa fare un uso semplicistico del linguaggio. Se l'illuminismo e il XIX secolo avessero compreso che non si poteva dare per scontato un legame di consequenzialità tra studio e incivilimento, tra umanesimo e umanità, le sorgenti della speranza si sarebbero disseccate e buona parte delle immense porte che si sono aperte al pensiero e alla società nel corso di quattro generazioni sarebbero rimaste chiuse. Senza dubbio, si sarebbe dovuto avere minor fiducia. Forse la fede nella cultura era già impregnata di *hybris* e cieca alle controcorrenti e alle nostalgie di distruzione in essa contenute. Forse l'incapacità della ragione e della volontà politica di impedire i massacri del 1915-17 avrebbe dovuto esser recepita come un monito estremo sulla fragilità dell'edificio culturale e sulla condizione di reciproco isolamento che regnava al suo interno.

Ma la nostra perspicacia di oggi (stranamente assente dalle *Notes* di Eliot del 1948) viene dopo i fatti. Fa parte essa stessa della desolazione: è questo l'essenziale. Non meno della nostra abilità tecnica di costruire l'inferno sulla terra, il fatto di vedere con chiarezza che l'istruzione e la tradizione colta non hanno arrecato «dolcezza e luce» agli uomini è un evidente sintomo di quel che si è perduto. Siamo ormai costretti a tornare a un pessimismo anteriore, pascaliano, a un modello di storia la cui logica deriva da un postulato di peccato originale. Oggi possiamo aderire fin troppo solleciti all'ottica di de Maistre: la barbarie politica moderna, il regresso all'eccidio dell'uomo istruito e tecnologicamente creativo rappresentano una tappa inevitabile dell'escatologia della Caduta. Ma nel nostro ritorno a questi paradigmi anteriori, più «realistici», c'è un elemento spurio e dunque psicologicamente corrosivo. A differenza di Pascal e de Maistre, pochissimi di noi condividono genuinamente una visione dogmatica e dichiaratamente religiosa delle catastrofi personali e sociali dell'uomo. Per la maggior parte di noi, la logica della colpa originale e l'immagine della storia come purgatorio sono, nel migliore dei casi, una metafora. La nostra visione pessimistica, diversamente da quella di un vero giansenista, non ha né basi razionali di causalità né speranze di perdono trascendente. Siamo presi in mezzo. Non possiamo più far eco al famoso saluto di Carducci al futuro:

Salute, o genti umane affaticate!
Tutto trapassa, e nulla può morir.
Noi troppo odiammo e sofferimmo. Amate:
Il mondo è bello e santo è l'avvenir.

Ma non possiamo neppure rispondere con un'acquiescenza piena e onesta alla diagnosi pascaliana delle crudeltà e delle assurdità storiche come conseguenze naturali di una colpa originaria di natura teologica.

Questa instabilità del terreno essenziale, con le fughe psicologiche che comporta,

caratterizza buona parte del nostro atteggiamento attuale. Al tempo stesso realistico e psicologicamente vuoto, il nostro nuovo pessimismo stoico o ironico è un elemento determinante della post-cultura. Fu un formidabile privilegio, a suo tempo, ignorare quel che invece oggi è noto sul potenziale d'umanità dell'uomo colto. Nelle generazioni da Voltaire a Arnold, quest'ignoranza rappresentò, più che un'ingenuità, un passaporto per la civiltà.

Forse è possibile includere tutti i «danni irreparabili» in un'unica categoria. La perdita della centralità geograficosociologica, l'abbandono o l'estrema limitazione dell'assioma di progresso storico, la nostra percezione del fallimento o delle gravi inadeguatezze della conoscenza e dell'umanesimo in rapporto ai comportamenti sociali: tutto si riassume con la fine di una struttura gerarchica universalmente accettata. Le cesure nette, le bipartizioni che organizzavano la percezione sociale e che rappresentavano il predominio del codice culturale su quello naturale, oggi sono sfocate, o persino totalmente rifiutate. C'erano linee di demarcazione tra la civiltà occidentale e il resto, tra i dotti e gli ignoranti, tra gli strati sociali superiori e quelli inferiori, tra l'autorità conferita dall'età e la dipendenza tipica della giovinezza, tra i sessi: si trattava di linee non solo distintive, in quanto definivano l'identità delle due unità ognuna in rapporto a sé stessa e all'altra, ma anche espressamente orizzontali. La linea di demarcazione separava il più alto dal più basso, il più grande dal più piccolo: la civiltà dal primitivismo arretrato, il sapere dall'ignoranza, il privilegio sociale dalla sottomissione, l'età adulta dall'immatunità, gli uomini dalle donne – e in tutti questi casi «da» significava anche «al di sopra di». È il crollo, più o meno completo, più o meno conscio, della gerarchia di valori e dei suoi gradini delimitanti (ma può esservi valore senza gerarchia?) l'elemento principale della nostra attuale condizione intellettuale e sociale.

I «tagli» orizzontali dell'ordine classico sono divenuti verticali e spesso indistinti.

Mai più, immagino, uno statista bianco scriverà quel che scriveva Palmerston nel 1863, in occasione di un'azione punitiva in luoghi lontani: «Sono incline a pensare che le nostre relazioni con il Giappone stiano attraversando i consueti e inevitabili stadi che caratterizzano i Rapporti delle nazioni forti e Civili con quelle più deboli e meno civili» (già le maiuscole sono eloquenti). Oggi un'antropologia ubiquitaria, relativistica, neutra nel suo esame delle diverse razze e culture, pervade l'immagine che si ha di «sé» e degli «altri». «Controculture» e aggregati di nozioni sparse, personalizzate e *ad hoc*, si stanno sostituendo alle distinzioni fisse tra il sapere e l'ignoranza. Il solco tra cultura e incultura non è più un ovvio elemento gerarchico. La vita intellettuale della società oggi si svolge prevalentemente in un'area mediana di eclettismo individuale. Il cambiamento di tono e di sostanza nei rapporti tra le diverse età è cosa ben nota, e compenetra quasi ogni aspetto delle consuetudini sociali; lo stesso è accaduto, più di recente, con lo sfaldamento dei costumi sessuali tradizionali. Le tipologie dell'emancipazione femminile, della recente ostentazione politica e sociale di omosessualità (soprattutto negli Stati Uniti) e dell'«unisex», indicano un profondo riorganizzarsi o disorganizzarsi di frontiere rimaste a lungo fisse. «So loosely disally'd», per usare la pregnante espressione di Milton, uomini e donne non solo si destreggiano su un terreno neutrale di indistinzione, ma si scambiano i ruoli (dalla psicologia agli abiti che indossano alle funzioni economiche ed erotiche, un tempo ben distinte).

Ancora si presenta un denominatore comune. Una generale assenza di forme o una ricerca di forme nuove ha quasi del tutto eroso le classiche distinzioni tra le età e i sessi, le strutture di classe, i livelli gerarchici di intelletto e di potere. Ci agittiamo in un moto browniano a ogni livello vitale, molecolare, dell'identità e della società. E potrei anche andar oltre con l'analogia: oggi le membrane attraverso cui fluiscono le energie sociali sono permeabili e non selettive.

Sono in molti a sostenere che il mutamento sociale stia procedendo a un ritmo senza precedenti, che le metamorfosi e le ibridazioni attraverso i confini temporali,

sessuali, razziali, oggi avvengono con una rapidità mai conosciuta prima. Ma la velocità e l'universalità del cambiamento riflettono trasformazioni organiche verificabili? A questa domanda è già difficile dare una formulazione precisa: figuriamoci una risposta. Noi «subiamo» gran parte della realtà, finemente filtrata e predigerita, attraverso le diagnosi sociologiche istantanee dei mass media. Nessun'altra società prima di questa si è guardata allo specchio con pari rapimento. Ai giorni nostri, modelli e mitologie della realtà, spesso astuti e apparentemente esaurienti, ci vengono offerti a intervalli sorprendentemente brevi. Questa prontezza e «metaprofondità» di spiegazione rischia di oscurare la distinzione tra ciò che è solo moda, coloritura superficiale, e ciò che invece accade ai livelli profondi di un sistema psicologico o sociale. Stando a quel che sappiamo della scala temporale evolutiva, è altamente improbabile che cambiamenti psicofisiologici avvengano a un ritmo vistoso, osservabile. Un esempio. Si sono fatte ipotesi di vasta portata sulla correlazione tra la rivoluzione sessuale e un presunto abbassamento dell'età delle mestruazioni. Sembrerebbe una fenomenologia suscettibile di indagini statistiche precise. Ma, di fatto, i dubbi materiali e metodologici abbondano. Quali culture o comunità sono interessate, e quanti casi al loro interno costituirebbero una massa critica? Ci troviamo di fronte a sintomi primari o secondari, a un cambiamento fisiologico o a un cambiamento a livello di coscienza e di accettazione sociale? Riconosciuto il fatto, è legittimo stabilire una correlazione, o agiscono meccanismi paralleli ma essenzialmente distinti? Lo scetticismo è d'obbligo.

E tuttavia qualcosa va concesso alla generosità e alla vulnerabilità dell'immaginazione. È concepibile, per dirla in tono modesto, che i cambiamenti in atto – nuove abitudini alimentari, nuove possibilità di controllo della temperatura, spostamenti rapidi attraverso le zone climatiche e i fusi orari, prolungamento della durata media dell'esistenza, ingestione di farmaci e stupefacenti – modifichino *realmente* la personalità e marginalmente, forse, anche il fisico. Tali mutamenti si potrebbero definire «mutazioni intermedie», a metà strada tra l'organismo e la moda intesa nel suo significato peggiore. Non abbiamo una terminologia precisa con cui esprimere le metamorfosi psicosociali o sociofisiologiche di second'ordine; eppure, queste costituiscono a mio avviso la variante più importante nel complesso della post-cultura.

Gran parte di queste argomentazioni costituisce un terreno comune; lo stesso vale per l'intuizione espressa per la prima volta da Julien Benda, che rimane il più acuto dei critici della cultura: il crollo delle gerarchie classiche sarebbe avvenuto dall'interno. Ovunque si sia aperta una breccia decisiva nelle linee dell'ordine, i genieri hanno scavato una galleria partendo dal cuore della città. La coscienza del privilegio, della superiorità dei diritti elitari, si è rivolta contro sé stessa.

Meno diffuso di questa consapevolezza è l'interrogativo: tra gli elementi essenziali della gerarchia classica di valori, ve ne sono alcuni che vale la pena rimettere in piedi? È concepibile una difesa del concetto di cultura contro i due principali attacchi che oggi le vengono mossi? Soprattutto se accettiamo l'affermazione centrale di Eliot: «La cultura non è semplicemente la somma di diverse attività, ma un *modo di vivere*».

È sulla fragilità e sul costo di questo «modo di vivere» che fa perno l'accusa. Perché tanta fatica per elaborare e trasmettere cultura se la cultura ha fatto così poco per arginare l'inumano, se c'erano già al suo interno ambiguità radicate che a volte addirittura sollecitavano la barbarie? In secondo luogo, ammesso che la cultura fosse un mezzo di eccellenza umana e di superiorità intellettuale, non era troppo alto il prezzo da pagare? Un prezzo in termini di ineguaglianza sociale e spirituale; un prezzo di squilibrio a livello ontologico (più profondo di quello economico) tra un ambiente privilegiato dal progresso intellettuale e artistico e un mondo di esclusi, fatto di povertà e sottosviluppo. È forse un caso che i fasti della civiltà – Atene al tempo di Pericle, la Firenze medicea, l'Inghilterra del XVI secolo,

Versailles nel *grand-siècle*, Vienna al tempo di Mozart – siano così spesso e così strettamente connessi con l'assolutismo politico, con un sistema di caste rigido, con la presenza circostante di un popolo suddito? La grande arte, la musica e la poesia, la scienza di Bacon e di Laplace fioriscono sotto ordinamenti sociali più o meno totalitari. Può essere un caso? Fino a che punto sono decisive le affinità tra rapporti di potere (che già s'instaurano durante l'insegnamento) e cultura classica? Non vi è già una tautologia tra concetto di cultura e concetto di élite? Quante energie essenziali della cultura si nutrono della violenza disciplinata, trattenuta e tuttavia platealmente visibile, in una società tradizionalista o repressiva? Da qui la critica di Pisarev, cui farà eco Orwell: arte e letteratura come strumenti di casta e di regime.

Sono queste le sfide lanciate sprezzantemente dagli emarginati e urlate dalla «controcultura» con le parolacce scritte sui muri. Che bene ha fatto l'elevato umanesimo alla massa oppressa della società? A che è servito quando è sopraggiunta la barbarie? Quale poema immortale ha mai fermato o mitigato il terrore politico – mentre ve n'erano alcuni che persino lo celebravano? E, andando in fondo: le persone per cui un grande poema, un sistema filosofico, un teorema sono, in fin dei conti, il supremo valore, non aiutano i lanciatori di napalm distogliendo lo sguardo, coltivando in sé un atteggiamento di «tristezza oggettiva» o di relativismo storico?

Ho cercato di dire, in vari punti, che non esiste risposta adeguata al problema della fragilità della cultura. Possiamo formulare ogni genere di giudizio a posteriori sull'assenza di collegamento tra istruzione e politica, tra l'eredità di Weimar e la realtà di Buchenwald a non molti chilometri di distanza. Ma la diagnosi dopo l'evento offre, nell'ipotesi migliore, una comprensione superficiale e parziale. Fin dove si spinge il mio sguardo, l'angoscioso enigma rimane in gran parte insoluto.

Finché ci si chiede se sia inevitabile che a un livello elevato di cultura corrisponda l'ingiustizia sociale, la risposta è possibile. Non è difficile formulare un'apologia della cultura fondata, solidamente e perfettamente a piombo, su un modello di storia come privilegio, come ordine gerarchico. Basterà dire che le grandi realizzazioni dell'arte, del pensiero speculativo, delle scienze matematiche ed empiriche sono state, sono e saranno, in misura determinante, creazione di poche menti dotate. Nella prospettiva dell'evoluzione della specie verso un utilizzo sempre più completo delle potenzialità della corteccia cerebrale – e proprio in questo può consistere l'essenza della storia –, è vitale preservare il tipo di sistema politico in cui le doti più elevate siano riconosciute, e in cui vengano garantiti gli stimoli sotto i quali esse fioriranno. L'esistenza di un Platone, di un Karl Friedrich Gauss o di un Mozart, può riscattare in misura sorprendente l'esistenza dell'uomo comune. L'immensa maggioranza delle biografie umane consiste in un grigio transito tra lo spasmo domestico e l'oblio; per una sensibilità davvero colta, negare questa realtà, con il pretesto di un progressismo generoso, è non solo ipocrisia ma ingratitudine della peggior specie. Una cultura «vissuta» è una cultura che attinge il continuo, indispensabile sostentamento dalle grandi opere del passato, dalle verità e dalle bellezze ereditate dalla tradizione, senza imputar loro la durezza delle condizioni sociali e le sofferenze dei singoli che così spesso hanno generato o reso possibile la sinfonia, l'affresco, la costruzione metafisica. Se vuol essere onesta fino in fondo, la teoria dell'alta cultura dovrà ritenere l'incendio di una grande biblioteca, la tragica fine di Galois a ventun anni, la scomparsa di una partitura importante perdite paradossalmente ma tuttavia decisamente incommensurabili alle morti comuni, sia pur su vasta scala.

Sarebbe un punto di vista coerente, forse in sintonia con realtà biologiche intimamente radicate. Ma un punto di vista che ben pochi oggi, per motivi del tutto evidenti, sarebbero disposti a sostenere pubblicamente o con convinzione. Sarebbe una sfida troppo radicale ai dubbi sulla cultura che, come abbiamo visto,

sono giustificati; stonerebbe in modo troppo clamoroso con l'ideale dilagante di rispetto umano e di giustizia sociale. C'è qualcosa di istrionesco e di psicologicamente sospetto già nel semplice esercizio di stabilire un canone elitario.

Ma è già importante capire perché la situazione sia questa. Una difesa contemporanea della cultura come «modo di vivere», articolata nei termini che ho indicato e fatta con assoluta onestà, avrebbe tuttavia un vuoto al centro. Non è plausibile, in definitiva, un'apologia dell'ordine e dei valori classici su base puramente immanente, secolare: Eliot ha ragione nel sottolinearlo, e in questo *Notes towards the Definition of Culture* rimane un'opera valida. Ma se è vero che il nucleo della teoria della cultura è «religioso», questo termine non dovrebbe essere inteso, come Eliot fa invece ampiamente, in uno specifico significato settario. Se non altro a causa del coinvolgimento altamente ambiguo nell'Olocausto, il cristianesimo non può far da perno alla ridefinizione della cultura, e la nostalgia di Eliot per la disciplina cristiana è oggi l'aspetto più vulnerabile della sua tesi. Io attribuisco all'aggettivo *religioso* un senso particolare e più antico: ciò che è vitale, in una cultura autentica, è una visione peculiare del rapporto tra il tempo e la morte del singolo.

L'impeto di volontà da cui nascono l'arte e il pensiero disinteressato, la risposta impegnata, che è il solo mezzo in grado di assicurarne la trasmissione ad altri esseri umani e al futuro, hanno radici in una scommessa sulla trascendenza. Lo scrittore e il pensatore destinano le parole della poesia, il vigore dell'argomentazione, i personaggi del dramma a sopravvivere alla loro stessa vita, ad assumere il mistero di un'autonoma presenza e attualità. Lo scultore affida alla pietra la vitalità contro e attraverso il tempo che presto defluirà dalla sua stessa mano vivente. Arte e intelletto si rivolgono a quelli che verranno, correndo anche il rischio, deliberatamente assunto, di passare inosservati tra quelli che oggi sono.

Non c'è niente di così naturale, niente di così evidente in questo gioco d'azzardo contro la mortalità, contro le ordinarie, tranquille speranze di vita. Nella stragrande maggioranza dei casi – e chi scommette sulla trascendenza lo sa in anticipo – il tentativo fallisce, non sopravvive nulla. Può esserci una mania cancerosa nel concetto stesso di produrre grandi opere d'arte e modelli filosofici: atti, per definizione, svincolati dall'utilitarismo e dall'immediato tornaconto. Flaubert gemeva come un uomo sottoposto a tormenti al pensiero che Emma Bovary – sua creatura, serie di sillabe nate dalla sua immaginazione – sarebbe stata viva e reale molto tempo dopo la sua dolorosa morte. C'è una tranquilla enormità, tanto più incisiva per la deliberata eco scritturale, nell'affermazione di Pope: «Per coltivare la Poesia secondo il dovuto, bisognerebbe dimenticare padre e madre e consacrarsi solo ad essa». Per «Poesia», in questa frase, si può intendere matematica, musica, pittura, astrofisica o qualunque altra cosa che consumi lo spirito in un imperativo totale.

Ogni volta l'equazione si rinnova nei termini di sacrificio ambizioso, ossessione di durare, di aggirare astutamente l'ordinaria democrazia della morte. Morire a trentacinque anni, ma aver composto *Don Giovanni*; sapere, come sapeva Galois durante l'ultima notte dei suoi ventun anni di vita, che le pagine che stava scrivendo avrebbero cambiato gli schemi futuri dell'algebra e dello spazio. Forse una folle vanità, un preziosismo nel senso stilistico del termine; ma un preziosismo che è la fonte trascendente della cultura classica.

Lo sentiamo proclamare da Pindaro nella conclusione della terza *Pitica*:

Coltiverò con cura nel mio cuore
il demone che mi avvolge,
secondo l'arte mia.
E se un Dio mi darà la mia ricchezza
delicata, io ho speranza

di trovare una gloria estrema, oltre.
Nestore, Sarpedone,
leggende d'uomini,
conosciamo dai canti
che sapienti artigiani
composero, armoniosi. Il valore
nei canti della gloria si fa eterno.
Ma a pochi è schietto e semplice l'averlo.⁷

Si noti la modulazione dall'azione poetica alla verità aristocratica: «Ma a pochi è schietto e semplice l'averlo». Non è un caso. Il tropo dell'immortalità persiste nella cultura occidentale, vi occupa una posizione centrale, dai tempi di Pindaro alla visione mallarmiana di *Le Livre*, «tenté à son insu par quiconque a écrit», che è il fine stesso dell'universo. L'ossessione si cristallizza ancora una volta, in forma memorabile, nell'espressione di Eluard «le dur désir de durer». Senza questo «duro desiderio» possono esserci amore umano e giustizia umana, pietà e scrupolo; ma può esserci vera cultura? La civiltà, nella forma a noi nota, può fondarsi su una visione immanente della realtà privata e sociale? Può essere vitale senza una logica che regola il rapporto tra «il demone che mi avvolge» e la fame di una «gloria estrema, oltre»? Ciò che è «religioso» è appunto questa logica, con le sue implicazioni di sopravvivenza attiva nella e attraverso la creazione artistica e intellettuale.

Questa logica ormai si è sgretolata, insieme al suo linguaggio. L'idea, assiomatica nell'arte e nel pensiero classico, di sacrificare la vita presente, l'umanità presente, a una possibilità marginale di fama intellettuale o letteraria futura urta i nervi moderni. Per i giovani di oggi, il codice della «gloria» legata all'intelletto e all'atto creativo è altamente sospetto. Molti vi vedono nient'altro che romanticheerie o atteggiamenti dietro cui si maschera il perpetuarsi degli idoli elitari. Sono in voga attualmente, soprattutto negli Stati Uniti, insulse teorie di rivoluzione totale della coscienza. I mutamenti della struttura interiore non si verificano così rapidamente; di fatto però si notano profondi mutamenti di prospettiva riguardo al problema chiave delle ambiguità tra *poiesis* – creazione dell'artista, del pensatore – e morte. Psicologicamente, c'è un divario di anni luce tra la mia sensibilità educata nel classico filone francese, con il suo accento sull'ovvio prestigio del genio e l'impulso alla sopravvivenza creativa, e l'atteggiamento dei miei attuali studenti. Si usa ancora intitolare le piazze agli algebristi?

Le cause del mutamento sono molteplici; vi si possono includere gli elementi più diversi, dalla standardizzazione della morte nelle due guerre mondiali alla «cultura delle bombe», all'emergere di un nuovo collettivismo. L'analisi delle singole tendenze va oltre la portata del mio saggio, ma i sintomi sono evidenti: tra questi, l'ideologia che sottende *happening* e prodotti artistici autodistruttivi, con quel loro sottolineare il carattere immediato dell'opera, la sua irripetibilità, la vita effimera del mezzo. La musica aleatoria è un esempio vistoso di limitazione dell'autorità creativa a vantaggio della collaborazione e della spontaneità di un teatro d'ombre (Werner Henze ha dichiarato che vi è sfruttamento e minaccia di potere arbitrario nella funzione stessa di compositore). Oggi sempre più testi letterari e opere artistiche si presentano come collettivi e/o anonimi. Le poetiche dell'estasi e del sentimento di gruppo considerano vanità arcaica l'impronta di un singolo «grande nome» sul processo creativo. Il pubblico non rappresenta più un'eco qualificata del talento dell'artista, in grado di rispondere e di trasmettere la sua singolare impresa; diventa concreatore, in un conglomerato di impulsi parteciatori in totale libertà. Basta con la presunzione di durare nel tempo in un'*œuvre* classica, basta con i maestri.

Sarebbe assurdo cercare di formulare giudizi sui pro e sui contro del nuovo

«livellamento» – uso la parola perché vi sono dei precedenti, oscuri ma reali, nel sogno adamitico e millenaristico del Seicento: tutti gli uomini artisti, tutti uguali cantori del momento. Sto solo dicendo che, se i criteri della «durata», della maestria individuale contro il tempo, oggi vengono messi in discussione così radicalmente e su scala così ampia come sembra, significa che è andato in frantumi il nucleo del concetto stesso di cultura. Se la scommessa sulla trascendenza non sembra più compensare gli aspetti negativi, se si sta entrando in un'utopia dell'immediato, la scala di valori della nostra civiltà è destinata a modificarsi, dopo almeno tre millenni, in modi pressoché imprevedibili.

Parlando con la serena malignità dei suoi anni e del lavoro compiuto, Robert Graves ha affermato recentemente: «Niente può arrestare l'immane crollo delle nostre antiche glorie, bellezze e gioie». Può sembrare una sferzata troppo dura, e anziché «crollo» forse sarebbe preferibile dire «trasformazione», «cambiamento». Tuttavia, è pressoché certo che il vecchio vocabolario è esaurito e non c'è alcuna possibilità di ricostruire su scala generale le forme della cultura classica.

4. DOMANI

Vorrei poter dare alla mia trattazione una chiusa vibrante, tornare il discorso con una nota di speranza. «Non è più possibile», osservava Eliot, «trovare consolazione nella tetraggine profetica.» Le «pressanti necessità di un'emergenza», cui accennava vent'anni fa, si sono fatte più drammatiche da allora. Ci si sente intrappolati in una rete di crisi ininterrotte e violente.

Resta legittimo chiedersi se questa sensazione sia totalmente fondata. Si sono avute anche in passato fasi di estrema pressione sulla e all'interno della civiltà occidentale. Solo ai giorni nostri, alla luce provvisoria delle «archeologie della coscienza» attualmente di moda, si sta cominciando a valutare quali potessero essere le condizioni di spirito generali mentre si profilavano e scoppiavano le note pestilenze nell'Europa del tardo medioevo e del Seicento. Su quali meccanismi, ci si chiede, si reggeva la speranza, o persino la coniugazione dei verbi al futuro, durante le invasioni unne? Si legga, nel resoconto di Michelet, la vita a Parigi nel 1420. Nelle ultime fasi della guerra dei Trent'anni, quando, come dicono le cronache, i lupi non trovavano che lupi per sfamarsi nelle città vuote, quanti prevedevano l'imminente guizzo delle energie culturali e l'affermarsi delle Americhe come forza di compensazione? Può darsi che la nostra mentalità apocalittica, persino quando si esprime in toni smorzati e ironici, sia pericolosamente inflazionistica. Forse esageriamo sia la rapidità sia la violenza della crisi: in campo internazionale, dove si è avuto, su vasta scala, un quarto di secolo di pace in condizioni poco promettenti; nell'ecologia, prima calpestata selvaggiamente (ne è prova il Sahara opera dell'uomo) e poi recuperata; nella società e nella coscienza individuale, che hanno conosciuto entrambe, in precedenza, momenti di grave minaccia. C'è un filo d'isteria nel nostro attuale «realismo». Si può immaginare Pangloss nell'atto di formulare una difesa ragionata della bontà e della felicità dei tempi. Però, aggiunge Voltaire, «ayant soutenu une fois que tout allait à merveille, il le soutenait toujours, et n'en croyait rien». Neppure noi. Che le nostre sensazioni di pericolo totale siano o no giustificate, non è questo il punto. La nostra sensibilità ne è pervasa. È al loro interno che la post-cultura compie il suo frammentario e spesso contraddittorio lavoro.

Nel migliore dei casi, dunque, posso far congetture su quali siano le sinapsi degne di nota. Il quadro è caratterizzato da una complessità e da una velocità di cambiamento senza termini di confronto (la vita di Churchill abbraccia un arco di tempo che va da una battaglia combattuta a Omdurman a cavallo e con la spada, quasi alla maniera omerica, alla realizzazione della bomba a idrogeno). Forse posso azzardare alcune ipotesi, non con intenti profetici, ma nella speranza che le mie congetture conservino, anche se erranee, un interesse documentario. Mi concentrerò sul nuovo concetto di sapere, su quella gamma minima di segni identificanti e codici di designazione comuni senza i quali non può esserci alcuna coesione sociale né continuazione, per quanto attenuata, per quanto segnata dalla transizione, di una «cultura vissuta». Anche in questa sfera limitata ci si rende conto dell'esasperazione di Blake nei confronti dell' *idiot questioner*. L'atto di interrogare, oggi, è molto più incisivo della confusa risposta, molto più lusinghiero per l'intelletto.

Abbiamo accennato al crollo delle gerarchie e ai mutamenti radicali intervenuti nei sistemi di valori che pongono in rapporto la creazione individuale con la morte. Tali mutamenti hanno segnato la fine del sapere classico: e intendo, con questo, qualcosa di assolutamente concreto. La maggior parte della letteratura occidentale, che è stata, per duemila anni e più, deliberatamente interattiva – in

ogni opera l'eco, il riflesso, l'allusione a opere precedenti della tradizione –, sta uscendo rapidamente dal nostro campo d'azione. Come galassie lontane che pieghino oltre l'orizzonte dell'invisibilità, la maggior parte della poesia inglese, dall'Ovidio di Caxton a *Sweeney among the Nightingales*, sta scivolando dalla presenza attiva all'inerzia della conservazione erudita. Saldamente fondato su una profonda e ramificata anatomia di riferimenti classici e scritturali, espresso con una sintassi e un vocabolario di tenore elevato, l'arco ininterrotto della poesia inglese, il filo del reciproco dialogo che collega Chaucer e Spenser a Tennyson e ad Eliot, sta svanendo rapidamente dall'ambito della lettura spontanea. Un impulso fondamentale verso la consapevolezza, verso il linguaggio, è ormai oggetto da museo. Per quanto complesso nelle cause e nelle conseguenze, un tale oscuramento di segnali è facilmente dimostrabile:

Yet once more, O ye laurels, and once more
Ye myrtles brown, with ivy never sere,
I come to pluck your berries harsh and crude,
And with forced fingers rude
Shatter your leaves before the mellowing year.
Bitter constraint, and sad occasion dear,
Compels me to disturb your season due;
For Lycidas is dead, dead ere his prime,
Young Lycidas, and hath not left his peer.
Who would not sing for Lycidas? He knew
Himself to sing, and build the lofty rhyme.⁸

Alloro, mirto, edera hanno una propria esistenza emblematica, sia nel quadro complessivo dell'arte e della poesia occidentale, sia, in particolare, nell'opera di Milton. Nel suo raffinato omaggio a Giovanni Manso si legge:

Forsitan et nostros ducat de marmore vultus,
Nectens aut Paphiâ myrti aut Parnasside lauri
Fronde comas...⁹

L'edera simboleggia la poesia quando si associa in modo specifico al sapere: ce lo dicono, come lo dissero a Milton, i *Carmina* (I.I.29) di Orazio e lo spenseriano *Shepheards Calendar* di settembre. La prima ode oraziana è riconoscibile anche in «myrtles brown» (*pulla myrtus*). Vibra di echi, naturalmente, l'uso di «sere» nel *Macbeth* e nel gennaio dello *Shepheards Calendar*; e l'eco si propaga fino all'*Ode to Memory* di Tennyson, fino a «Those peerless flowers which in the rudest wind / never grow sere» (*rude* giunge all'orecchio di Tennyson dal verso seguente di Milton). «Hard constraint» ha spinto Spenser a scrivere la sua *Pastoral Eclogue* su Sidney, e l'intero tropo della coercizione è riassunto nell'*Ode to Psyche* di Keats:

O Goddess! hear these tuneless numbers, wrung
By sweet enforcement and remembrance dear.¹⁰

Il frasario di Spenser e di Keats tempera e innalza al tempo stesso le tipiche volute della sintassi miltoniana: «sad occasion dear», dove *dear* significa tutto ciò che ci colpisce più direttamente, in amore come in odio, nel piacere come nel

dolore (si vedano *Amleto*, «my dearest foe in heaven», o *Enrico IV*, «all your dear offences»). Lycidas è, naturalmente, il nome del pastore del settimo *Idillio* di Teocrito e il nome di uno dei personaggi della nona *Ecloga* di Virgilio. La ripetizione diretta del nome, specialmente a inizio di verso, è un'antica convenzione di *pathos*, un crescendo musicale di dolore. Probabilmente Milton aveva in mente l'*Astrophel* di Spenser:

Young Astrophel, the pride of shepherds praise,
Young Astrophel, the rusticke lasses love.¹¹

Entrambe le «repliche», la spenseriana e la miltoniana, risuoneranno nell'*Adonais* di Shelley. «Who would not sing for Lycidas?» è quasi una traduzione della decima *Ecloga* (2.3) di Virgilio – «Carmina sunt dicenda; neget quis carmina Gallo?» Si confronti col ritornello di Pope in *Windsor Forest*:

Granville commands; your aid, o Muses, bring!
What Muse for Granville can refuse to sing?¹²

E così via.

Tutti questi sono segnali superficiali. Si trovano nei dizionari e negli elenchi delle concordanze. Li si può collocare a piè di pagina in quelle che si potrebbero definire «note di primo livello». Ma le informazioni che forniscono sono solo il lato esteriore della cultura.

La pienezza della fruizione dipende da una capacità di sintonia, quasi intuitiva perché lungamente esercitata, con la natura dell'intera operazione miltoniana, con il contesto di intenti, e di riflessi emotivi e denotativi convenzionali, su cui il poema è costruito. Una lettura naturale implica comprensione, generale ma esatta, di ciò che s'intende per *idillio* e *ecloga*, e dell'interazione millenaria, a un tempo simbolica e convenzionale, tra immagini d'Arcadia e di morte. Ai fini della comprensione occorre non solo avere, come sostegno o come riferimento contrastivo, nozioni di poesia pastorale greca e una ragionevole conoscenza di Virgilio, ma anche sapere di Giorgione e di Poussin. La *monodia* di Milton, termine già di per sé carico di precise connotazioni di gamma e di tono, è quasi impossibile da inquadrare nel modo giusto se non si ha familiarità con quella forma pastorale elegiaca italiana, spesso resa in latino, in cui il mondo dell'Arcadia traduceva elementi problematici, refrattari alla filosofia, di politica e di religione contemporanea. È forse plausibile una fruizione naturale del testo senza aver familiarità, ancora una volta discreta in quanto risultato di una lunga pratica, con la griglia di segnali stagionali, botanici, celesti che orientano lo svolgimento del tema e ne consentono l'economia vitale (l'amaranto, la stella mattutina, i sottintesi agricoli e liturgici di maggio)?

«Leggere» *Lycidas*, coglierne la portata a un qualsiasi livello che non sia quello di una vaga musicalità, significa partecipare, e non solo con il cervello, al fondamentale gioco di ambiguità tra la morte e la gloria poetica. Quella di Milton è una delle affermazioni archetipiche del tropo della trascendenza, di quel puntare sull'immortalità oltre *the parching wind*; la sua è una poesia sulla fama e sulla scommessa sacrificale di chi «disprezza i piaceri e vive giorni operosi». La tendenza allusiva che vibra quasi costantemente nei suoi versi, e che rimanda al greco, al latino, alle Scritture, e che invia echi fino a Dryden, fino a Arnold, fino al Tennyson di *In Memoriam*, non è un ornamento tecnico: è un atto di totale adesione al rapporto di valori, su cui si fonda la cultura classica, tra il genio

individuale e la minaccia del tempo. Il lamento per il poeta morto è sempre autobiografico: colui che piange fa appello a tutte le proprie risorse contro il ricatto onnipresente della morte. La «sincerità» del suo dolore è intensa, ma ha valore riflessivo. Dissentire da questo codice di comportamento morale e psicologico, esser sordi al suo particolare linguaggio, significa non essere più in grado di leggere, di udire, la grande tradizione di elegia e di poetica, di mediazione tra linguaggio e morte, che si è snodata ininterrottamente da Pindaro e Virgilio a *Thyrsis* fino a Auden con la sua commemorazione della morte di William Butler Yeats.

Anche questo potrebbe essere oggetto di note a piè di pagina. Si comprende facilmente che tali annotazioni «di secondo livello» rimanderebbero il lettore di *Lycidas* a tutto il necessario repertorio classico, scritturale e contemporaneo; potrebbero addirittura narrargli la storia delle forme elegiache e della nozione miltoniana, vecchia quanto Esiodo, della funzione culturale e sacramentale del pastore-cantore. Di fatto, naturalmente, un simile corredo di note si dilaterrebbe ben presto in un'incommensurabile assurdità (è questo che lo distingue, sia pur non sempre nettamente, da quelle che ho chiamato «note di primo livello»). Per essere un'autentica fonte di informazioni, l'apparato di note contestuali ben presto assumerebbe le proporzioni di una storia della lingua e della cultura, o poco meno. Ci si troverebbe coinvolti in un processo, ben noto alla teoria dell'informazione, di infinito regresso. Il contesto totale di un'opera come *Lycidas* (o come la *Commedia* e *Phèdre* e il *Faust* di Goethe) è «tutto ciò che ha attinenza», ovvero il complesso attivo del bagaglio culturale precedente e seguente. La qual cosa non è realizzabile.

Ma supponiamo che lo sia. Supponiamo che un'eccellente équipe di curatori metta a punto un apparato esplicativo completo, per mezzo di glossari, concordanze, appendici biografiche e stilistiche. Che ne sarebbe della poesia?

Questo è il punto.

Man mano che i glossari si allungano, man mano che le note a piè di pagina diventano più elementari e più didattiche, la poesia, l'epica, il dramma perdono equilibrio sulla pagina reale. Quando anche i più rudimentali riferimenti mitologici, religiosi e storici che costituiscono la grammatica della letteratura occidentale devono essere spiegati, i versi di Spenser, di Pope, di Shelley, di *Sweeney among the Nightingales* si annebbiano perdendo immediatezza. Se si deve annotare ogni nome proprio e ogni allusione classica del dialogo tra Lorenzo e Jessica nel giardino di Belmonte, o della sotterranea retorica di Iachimo quando compare in camera di Imogene, le meravigliose spontaneità del sentimento espresso dall'azione drammatica diventano «letterarie» e doppiamente lontane (uno dei problemi, naturalmente, è quello del tempo: il semplice fatto che il significato non è più afferrabile con la stessa rapidità e immediatezza con cui viene articolato). Come può l'*Essay on Man* di Pope rivelare la sua sottile forza e precisione quando ogni proposizione ci giunge, per così dire, sui trampoli, in cima a una pagina affollata di commenti minuziosi? Che vivo godimento può dare l'*Endymion* al lettore, quando edizioni recenti annotano Venere come «dea pagana dell'amore»?

Non sono domande retoriche o futuristiche. La situazione già ci sovrasta. Negli Stati Uniti sono apparse versioni di parti della Bibbia e di Shakespeare in *basic English* e a fumetti; alcune hanno avuto tirature di milioni di copie. La sfida è seria e credibile, non la si può cancellare con un tratto di penna. Ci vien chiesto di scegliere. Vogliamo che almeno qualcosa del patrimonio fondamentale della nostra cultura sia reso accessibile al grande pubblico di una moderna società di massa? O preferiamo che la maggior parte della nostra letteratura, della nostra storia interiore, sia riposta nelle bacheche di un museo? La domanda non può essere elusa con riferimenti consolatori alle vendite dei tascabili o alla presentazione (sia pur eccellente, come lo è a volte) di materiale classico attraverso i mass media. Si tratta solo di rumori di superficie, di omaggi a un passato il cui splendore e la cui

autorevolezza sono ancora atavicamente riconosciuti.

I problemi sono incalzanti ed esigono una risposta più onesta possibile. Già una gran parte della poesia, del pensiero religioso, dell'arte, è regredita dall'immediatezza della fruizione individuale alla custodia degli specialisti: e qui conduce una sorta di bizzarra pseudovita, che fa proliferare un suo inerte ambito critico (noi leggiamo Eliot *su* Dante, non Dante) di esegesi editoriale e testuale, di polemica narcisistica. Mai prima d'ora si era vista una così frenetica prodigalità di erudizione specialistica, negli studi letterari, nella musicologia, nella storia dell'arte, nella critica, e nel più bizantino dei generi: la critica e la teoria della critica. I metalinguaggi dei custodi non hanno mai proliferato a tal punto, o con un gergo tanto arrogante, sul silenzio del nudo significato.

Pseudovitalità da archivio intorno a quella che era, un tempo, vita pulsante; al di fuori, semicultura o subcultura, che rende impossibile alla poesia sopravvivere nuda, produrre senza mediazioni un effetto sul lettore. Accademia e populismo. Le due situazioni sono reciproche, e ognuna polarizza l'altra in una dialettica necessaria, determinando il nostro stato attuale.

Ed ecco la domanda, la sfida: la situazione è mai stata diversa?

La risposta non è così lineare come potrebbe lasciar pensare l'odierna asprezza. Nonostante ricerche pionieristiche, condotte in particolare sull'Inghilterra ottocentesca, abbiamo ancora nozioni rudimentali sulla storia delle abitudini di lettura, sulle statistiche e sulla qualità della fruizione colta in epoche e comunità diverse dell'Europa occidentale. Fatti ben documentati ma geograficamente circoscritti, come l'ampia diffusione e lo studio collettivo del *Political Justice* di Godwin negli anni Novanta del Settecento, o ciò che sappiamo sulle vendite e la circolazione di autori come George Sand e Tennyson, possono essere o non essere indicativi di una situazione generale. Le prove sono difficili da reperire e ancor più difficili da valutare; abbiamo a che fare con nozioni impressionistiche di «clima» e «tonalità».

Comunque sia, alcuni tratti emergono chiari. La conoscenza delle scritture e, in senso più ampio, la conoscenza religiosa era solida, soprattutto nelle regioni protestanti. La *Authorized Version* e la Bibbia di Lutero alimentavano una ricca tradizione di consapevolezza simbolica, allusiva e sintattica. Assimilati durante l'infanzia, il *Book of Common Prayer* e le raccolte luterane di inni e di salmi non potevano che incidere profondamente sulla vita dello spirito, con la loro precisa e stilizzata chiarezza e armonia di pensiero. Le consuetudini di comunicazione e di apprendimento scolastico, inoltre, si basavano direttamente sull'impiego della memoria. Era tanto quel che si imparava e si sapeva a memoria – *by heart*, termine che si addice meravigliosamente all'organica e intima presenza del significato e della parola nello spirito individuale. Il rovinoso declino dell'impegno mnemonico, tipico dei moderni sistemi di apprendimento e delle risorse dell'uomo adulto, è uno dei sintomi cruciali, benché finora poco noti, della post-cultura.

Anche riguardo alla conoscenza dei classici, le prove sono molteplici e suscettibili di interpretazioni diverse; ma lo studio delle forme e delle convenzioni attive in *Lycidas* faceva certamente parte di un programma educativo serio, dal XVII secolo a tempi molto recenti. Studi e ambienti sociali diversi comportavano, naturalmente, gradi diversi di profondità, ma l'epica omerica e virgiliana, la poesia di Ovidio e di Orazio, la teoria dei generi di Aristotele e Longino non erano argomenti astrusi. Con rare eccezioni (riguardanti soprattutto il corpus italiano e latino-rinascimentale), nessuna delle imitazioni e allusioni di Milton sarebbe risultata estranea alla formazione di mio padre in un *Gymnasium* di Vienna prima della prima guerra mondiale, né ai miei stessi studi liceali nella *section lettrés* del *lycée* francese negli anni Trenta e Quaranta.

L'amnesia organizzata che oggi caratterizza l'istruzione primaria e secondaria è un fenomeno molto recente. C'è dell'ironia nel fatto che il principale impulso a un tale mutamento e la sua più aperta giustificazione teorica vengano associati con gli

Stati Uniti. Infatti è nel Nord America, tra fine Settecento e Ottocento, che viene più ampiamente perseguito l'ideale, sia puritano sia jeffersoniano, di una diffusione generale della cultura biblica e classica.

Concentrica a queste sfere di «conoscenza libresca» è la confidenza, personale e spontanea, con i nomi e le forme del mondo naturale, con il fiore e l'albero, con la misura delle stagioni e il sorgere e il tramontar delle stelle. Le energie principali della nostra letteratura attingono costantemente da questa serie di riferimenti. Ma, per la nostra sensibilità murata e metallica, essi sono diventati in larga misura artificiosi e decorativi. Non chiedete, oggi, al lettore al vostro fianco se sia in grado di identificare, dal vero, anche solo una parte della flora, dell'astronomia, di cui Ovidio e Shakespeare, Spenser e Goethe si servirono come di un alfabeto d'uso corrente.

Parlando di questi argomenti, qualsiasi generalizzazione è sospetta. Ma la fondamentale tessitura «polisemica» della poesia, del dramma e della narrativa, almeno dal XVII secolo, l'articolarsi del significato, per opera dell'autore, su molti livelli simultanei di immediatezza o difficoltà implicano la presenza, forse utopica, ma forse anche realistica, di un ampio pubblico colto. L'ermetismo, la strategia dell'incomprensibile, quale troviamo in tanta arte e letteratura dopo Mallarmé, è una reazione, altera e desolata, allo scadimento del normale livello di conoscenza:

We were the last romantics – chose for theme
Traditional sanctity and loveliness;
Whatever's written in what poets name
The book of the people; whatever most can bless
The mind of man or elevate a rhyme;
But all is changed, that high horse riderless,
Though mounted in that saddle Homer rode
Where the swan drifts upon a darkening flood.¹³

Ma supponiamo che il quadro di Yeats sia idealizzato, che Pegaso sia rimasto senza cavaliere più spesso di quanto si creda. Supponiamo che lo studente dell'età vittoriana, il *Gymnasiast* o il *lycéen* per cui il testo di Omero, di Racine, di Goethe era pane quotidiano, appartenesse a una minoranza, a un'élite cosciente. Anche se fosse così, la questione non cambierebbe; minoritaria quanto si vuole, quell'élite concentrava in sé il patrimonio e la dinamica della cultura. Il suo predominio sociale ed economico e il suo fiducioso autoperpetuarsi erano tali che il modello di quella cultura – i cui valori potevano anche essere specifici e peculiari di una minoranza – valeva come criterio generale. Questo è il punto. I rapporti di potere, dapprima cortesi e aristocratici, poi borghesi e burocratici, garantivano l'insieme della cultura classica e facevano della sua trasmissione un procedimento deliberato. La democratizzazione dell'alta cultura – causata da un crollo di energia all'interno della stessa cultura e dalla rivoluzione sociale – ha generato un ibrido assurdo. Scaricati sul mercato di massa, i prodotti della cultura classica vi arrivano diluiti e adulterati. All'estremo opposto, gli stessi prodotti vengono sottratti alla vita e messi in salvo sotto chiave nei musei.

Anche in questo caso, l'America è l'esempio rappresentativo e premonitore. In nessun altro luogo si riscontra a tal punto l'inficiamento del genuino sapere (si pensi alle recenti ricerche sulla comprensione e il riconoscimento di testi scritti condotte nelle scuole superiori americane). Ma, al tempo stesso, in nessun altro luogo si è perseguita con più generosa autorità la conservazione e la competente analisi dell'arte e della letteratura del passato. Biblioteche, università, archivi, musei, centri di ricerca avanzata americani sono indispensabili punti di raccolta e registrazione del patrimonio della civiltà. È qui che devono venire l'artista e lo

studioso europeo per scoprire le tracce amate della loro cultura. Sebbene siano spesso ossessionati dal futuro, gli Stati Uniti sono ora, almeno rispetto agli studi umanistici, i custodi attivi del passato classico.

Forse quest'opera di custodia si rapporta a un fatto altamente sconcertante. La creazione indiscutibilmente di prim'ordine – in filosofia, in musica, in gran parte della letteratura, in matematica – continua a svolgersi al di fuori dell'ambiente americano. Anche se in America viene subito raccolto e intelligentemente sfruttato, il primo «moto dello spirito» si manifesta altrove, nell'esaurita Europa, nell'oppressivo clima della Russia. Si nota, in gran parte della produzione intellettuale e artistica americana (forse la pittura di questi ultimi tempi è la stimolante eccezione), una caratteristica quasi-grandezza, un vigore appena al di sotto del meglio. Gli Stati Uniti sono forse destinati a essere la «cultura museo»? Non c'è domanda più affascinante nella sociologia della conoscenza, nessuna che tocchi più intensamente il nostro futuro. Ma esula dall'argomento di questo saggio.

Il passaggio da una cultura dominante a una post o subcultura si manifesta già in un generale «ritrarsi dalla parola». Considerata da una futura prospettiva storica, la civiltà occidentale, dalle origini ebraico-greche fin quasi al presente, potrebbe apparire come un'epoca di «verbalismo» concentrato; quelle che a noi sembrano distinzioni salienti risulterebbero, forse, nient'altro che periodi di un'era complessiva in cui il discorso parlato, ricordato e scritto, costituiva la spina dorsale della coscienza. È ormai un luogo comune della sociologia e degli studi sulla comunicazione di massa: il primato della «logica» (ossia di quel che organizza le articolazioni del tempo e del significato intorno al *logos*) sta per chiudersi. Sempre più spesso la parola è didascalia dell'immagine. Aree sempre più ampie di realtà e di sensibilità, specialmente nelle scienze esatte e nelle arti non figurative, sono escluse dal campo del resoconto verbale e della parafrasi. I segni della logica simbolica, i linguaggi della matematica e del computer non sono più metadialetti, rapportabili e riducibili alle grammatiche della cognizione verbale. Sono sistemi di comunicazione autonomi, che reclamano e soddisfano autonomamente un ambito sempre maggiore di finalità contemplative e attive. Le parole sono corrose dalle false speranze e dalle bugie a cui hanno dato voce. L'alfabeto elettronico della comunicazione immediata e della *togetherness* globale non è l'antico e disgiuntivo retaggio di Babele, ma l'immagine-in-movimento.

Molti aspetti di quest'analisi (proposta, di fatto, già alcuni anni prima che McLuhan le desse un'esplosiva diffusione) potrebbero anche essere errati o eccessivi. Mutamenti di portata simile non avvengono da un giorno all'altro e non si osservano nella superficie immediatamente visibile. Ma il «tono» generale della tesi è convincente. Si assiste effettivamente a un declino complessivo dell'ideale tradizionale di linguaggio colto. La retorica e le arti della persuasione da essa disciplinate soffrono di un discredito quasi totale. Il gusto dello stile, del lavoro di cesello sulla forma espressiva, è visto come atteggiamento pedantesco, quasi sospetto. Una parte sempre maggiore del carico informativo richiesto dalla società dei consumi di massa viene trasmessa per immagini. Il rapporto di significatività tra margine e colonna di stampa si sta invertendo; stiamo tornando a una configurazione di «spazi di significato» in cui la cornice di immagini si accaparra una parte sempre più crescente dell'insieme. Spesso, oggi, è il frammento di testo che «illustra» (anche qui, la presenza premonitrice è quella di Blake).

Se le mie ipotesi precedenti sono valide in qualche misura, emerge con evidenza quali siano i nessi principali.

La struttura classica del discorso e la centralità della parola sono legate sia a un sistema di valori gerarchico sia al tropo della trascendenza, da cui prendono forma e a cui danno espressione. Questi nodi della sensibilità interagiscono e si rafforzano l'un l'altro in ogni punto. La sintassi indoeuropea è specchio attivo degli schemi di ordine, di subordinazione gerarchica, di attività e passività, dominanti

nella struttura della società occidentale. Un cliché dei più banali, ossia la capacità della grammatica latina di riprodurre atteggiamenti tipici del sentimento e del comportamento degli antichi romani, in senso più sottile e generale risponde a verità. Una grammatica esplicita è un'accettazione di ordine: è una gerarchizzazione, tanto più penetrante in quanto imposta in stadi precoci dell'esistenza individuale, delle forze e dei valori dominanti nell'ordinamento statale («classe», «classificazione» e «classico» hanno naturalmente tonalità affini). Le strutture fondamentali delle lingue occidentali hanno fedelmente tradotto e, successivamente, stabilizzato e contribuito a mantenere i rapporti di potere dell'ordine sociale occidentale. Le differenziazioni di genere, le distinzioni temporali, le regole che governano la formazione suffissale e prefissale, le sinapsi e l'anatomia della grammatica: tutto questo è *figura*, al tempo stesso ostensiva e profondamente interiorizzata, dei rapporti tra i sessi, tra padrone e suddito, tra storia ufficiale e sogno utopistico, nella corrispondente comunità dei parlanti.

Le affinità tra la preminenza della parola e la scommessa classica sulla morte e contro la morte sono anche più essenziali e complesse. Gli aspetti ontologici ed ermeneutici delle modulazioni tra un linguaggio-cultura e la morte, esplorati per esempio da Heidegger e Paul Ricoeur, sono troppo complessi per essere affrontati in questa sede. Il punto decisivo è che gli stessi sistemi verbali delle lingue indoeuropee sono «performativi» degli atteggiamenti tesi dall'azione e alla sopravvivenza che animano la dottrina classica della conoscenza e dell'arte. Quella che il poeta chiama «gloria» è funzione diretta della realtà del tempo futuro del verbo da lui percepita. La densità ordinata del ricordo s'impenna sulla ricca precisione dei preteriti indoeuropei. Dunque la copula tempo-morte del sistema classico di valori personali e filosofici è, per molti versi, sintattica, inerente a un'esistenza nel cui tessuto connettivo la lingua domina sovrana, in un ruolo quasi magicamente riconosciuto. Sminuire quel ruolo, incrinare quell'eminenza, significa cominciare a demolire le gerarchie e i valori trascendenti della civiltà classica. Perfino la morte si può rendere muta.

La controcultura sa perfettamente dove iniziare il lavoro di demolizione. Le violente sgrammaticature delle scritte sui muri, il mutismo ostinato degli adolescenti, le urla senza senso da *happening* hanno un carattere risolutamente strategico. Ribelli e *freak-out* hanno rotto il dialogo con un sistema culturale che disprezzano come frode crudele e antiquata. Con esso non intendono scambiare parole. Accettare, anche solo momentaneamente, le convenzioni dello scambio linguistico secondo la norma significa essere catturati nella rete dei vecchi valori, delle grammatiche che hanno il potere di accondiscendere o di asservire.

Il cambiamento di linguaggio da una generazione all'altra è un fenomeno normale nella storia sociale. In passato, però, tale cambiamento e le provocazioni verbali dei giovani contro gli anziani erano varianti di un *continuum* evolutivistico. Oggi avviene qualcosa di nuovo: il tentativo di una rottura totale. Il borbottio del vagabondo, il «va' a farti fottere» del *beatnik*, il silenzio del *teenager* nella casa nemica dei genitori hanno un intento distruttivo. L'ascetismo di Cordelia, il suo rifiuto delle falsità del linguaggio, si rivela omicida. Lo stesso può dirsi del bambino autistico che calpesta il linguaggio, polverizzandolo in un parlottio inintelligibile o in un silenzio maniaco. Negando la parola a qualcuno lo si svuota della sua umanità. Lo si lascia nudo e assurdo. Vi sono immagini terribili e letteralmente esatte nell'«essere sordi come i sassi», nell'oscuro balbettio o nel mutismo di chi è come «di sasso», sotto l'effetto della droga. Se s'interrompe il contatto linguistico con gli altri, la Medusa si rivolge all'interno. Hanno origine in questo, per alcuni aspetti, le lacerazioni e la disperazione dell'attuale conflitto generazionale. Si sta facendo violenza, deliberatamente, ai legami primari di identità e coesione sociale generati da un linguaggio comune.

Ma non sono concepibili altre forme di cultura, un modo di essere «letterati»

senza le lettere?

Sto scrivendo in uno studio di una facoltà di una delle maggiori università americane. Le pareti tremano leggermente al ritmo della musica che proviene da un amplificatore vicino e da molti altri più lontani. Le pareti vibrano all'orecchio o al tatto circa diciotto ore al giorno, a volte ventiquattr'ore. Il ronzio è letteralmente senza fine. Poco importa che sia pop, folk o rock. Quel che conta è la diffusione dilagante della vibrazione, da mattina a sera a notte, resa indistinta dal crepitio freddo del timbro elettronico. Un ampio segmento di umanità tra i tredici e, diciamo, i venticinque anni oggi vive immerso in questa continua pulsazione. Il martellare del rock o del pop crea uno spazio avvolgente. Attività come lettura, scrittura, comunicazione privata, apprendimento, se in passato si svolgevano in una cornice di silenzio, oggi avvengono in un campo di stridente vibrato. Ciò significa che viene contaminata la natura essenzialmente linguistica di queste occupazioni; sono residui della vecchia «logica».

La nuova sfera del suono ha un'estensione globale; si propaga a gran velocità attraverso le lingue, le ideologie, le frontiere, le razze. La terzina che mi martella attraverso la parete una sera d'inverno nel Nord-Est degli Stati Uniti, molto probabilmente, riecheggia nello stesso istante in una sala da ballo a Bogotà, esce da una radiolina a Narvik, si diffonde da un jukebox a Kiev ed è suonata da una chitarra elettrica a Bengasi. Il motivo è quello in testa alla *hit parade* del mese o della settimana, a cui fa da cassa di risonanza l'intera società di massa. Gli aspetti economici di questo esperanto musicale sono sbalorditivi. Intorno al rock e al pop si sviluppano mondi concentrici di moda, ambiente e stile di vita. La musica leggera ha portato con sé sociologie di comportamento pubblico e privato, di solidarietà di gruppo. Le idee politiche dell'Eden arrivano a tutto volume.

La cultura dei decibel è stata studiata in molti contesti. Il problema più importante, ma difficile da indagare e ancor più da quantificare, riguarda il modo in cui possono svilupparsi, in una perpetua matrice sonora, le facoltà mentali e la consapevolezza di sé. Che effetto ha il martellamento gradevole e rumoroso, sul cervello, in stadi chiave del suo sviluppo? Non abbiamo alcun vero precedente che ci illustri come e in che direzione maturino le forme di vita in presenza dei livelli di rumore organizzato da cui oggi si è sommersi durante il giorno e la notte illuminata (il rock, in particolare, piega e colora la luce intorno a sé). Quando un giovane cammina lungo una strada di Vladivostock o di Cincinnati con il transistor a tutto volume, quando passa un'automobile con la radio al massimo, la capsula sonora che ne risulta avvolge l'individuo e riduce il mondo esterno a una serie di superfici acustiche. Un regime pop impone un grave sforzo fisico all'orecchio umano; si sono effettivamente misurati, in parte, la perdita di acutezza e il danno che possono derivarne. Ma non si sa quasi nulla sugli effetti psicologici della saturazione da volume e da ritmo ripetitivo (spesso sono gli stessi due o tre motivi a essere suonati ventiquattr'ore su ventiquattro). Quali tessuti di sensibilità ne risultano intorpiditi o esacerbat?

Eppure, indiscutibilmente, abbiamo a che fare con una forma di sapere organizzato, con codici di riferimento così diffusi e dinamici da costituire una «metacultura». La musica popolare ha la propria semantica, la propria teoria dei generi, i propri intricati conflitti tra esoterico e canonico. Folk e pop, *trad music* e rock annoverano le loro numerose storie e il loro corpus di leggende. Vantano le loro reliquie. Contano nelle proprie file antichi maestri e ribelli, traditori e sommi sacerdoti. Esattamente come nella cultura classica, così nel mondo del jazz e del rock'n'roll si distinguono vari gradi di iniziazione: dalle vaghe empatie dei principianti (il latino delle meridiane) all'erudizione acida degli scolasti. Al tempo stesso vi è il fattore età, che rende la cultura del pop più simile alla moderna matematica e fisica che non agli studi umanistici. Nella loro esecuzione e fruizione della *popular music* i giovani hanno un intervallo di tensione, una flessibilità di appropriazione che agli anziani è negata. La ragione può essere, in parte, una pura

e semplice degenerazione organica: i delicati recettori dell'orecchio interno si irrigidiscono e perdono sensibilità entro i vent'anni.

In breve, il vocabolario, gli schemi di comportamento contestuali del pop e del rock costituiscono un'autentica lingua franca, un «dialetto universale» del mondo giovanile. Dovunque, la cultura del suono sembra sostituire l'antica autorità dell'ordine verbale.

La musica classica ha una parte non secondaria nella nuova presenza del suono, penetrando sempre più, a mio avviso, nella vita e nelle abitudini di concentrazione e di riposo di uomini e donne un tempo «divoratori di libri». In numerose case il blocco hi-fi e gli scaffali per i *long-playing* occupano lo spazio della biblioteca. La riproduzione ad alta fedeltà e gli LP sono qualcosa di più di un vantaggio meccanico; hanno aperto e reso ampiamente disponibile un vasto territorio di musica, di tonalità e di forme perdute, prima accessibili solo all'occhio dell'archivista. Per molti aspetti, la qualità dei giradischi moderni rende il salotto privato una sala da concerti ideale. Permette una nuova raffinatezza di ascolto: niente disturba l'audizione, nessun colpo di tosse di estranei, nessuno stropiccio di piedi bagnati, nessuna nota falsa. Il *long-playing* ha modificato il rapporto dell'orecchio con il tempo musicale. Essendo possibile mettere sul piatto in una sola volta, o con un intervallo minimo, composizioni molto lunghe – una sinfonia di Mahler – o sequenze di brani come le *Variazioni Goldberg*, possiamo ascoltarle integralmente, a casa, e persino ripeterle o segmentarle a piacimento. L'interazione flessibile tra notazione del tempo nel brano musicale e flusso del tempo nella vita privata dell'ascoltatore può essere, insieme, arbitraria e illuminante. Come lo è il fatto, assolutamente nuovo, che oggi *tutta* la musica si può ascoltare a qualsiasi ora come sottofondo domestico. Nastri, radio, giradischi, cassette emettono un flusso ininterrotto di musica, in qualsiasi momento o circostanza del giorno. Questo probabilmente spiega il sorgere di un'industria intorno a Vivaldi e al Settecento minore, e spiega la profusione della musica da camera barocca e preclassica nel catalogo degli LP: questa musica, infatti, fu in gran parte concepita come *Tafelmusik* e tappezzeria sonora per rivestire stanze operose. Ma oggi noi tendiamo a utilizzare anche i grandi brani come se fossero un sottofondo. Se così ci piace, possiamo mettere l'*Opera 131* mentre mangiamo i cereali della colazione. Possiamo sentire la *Passione secondo Matteo* a qualsiasi ora e in qualsiasi giorno della settimana. Anche qui, effetti ambivalenti: da un lato una familiarità senza precedenti, dall'altro una svalutazione (*désacralization*). Ci avvolge un Muzak¹⁴ del sublime.

Le abitudini del bibliofilo – il cormorano di biblioteca, lo chiamava Coleridge – sono passate al collezionista di dischi e di esecuzioni musicali. Le manie furtive, la condiscendenza da intenditori e lo zelo da cacciatori, che un tempo riguardavano prime edizioni, colophon, testi fuori commercio in ottavo, sono ormai atteggiamenti comuni degli appassionati di musica. C'è una scienza e un mercato di vecchie incisioni, di album fuori catalogo, di logori dischi a settantotto giri, come avviene da tempo per i libri usati. I cataloghi delle registrazioni e dei nastri rari stanno diventando esegetici come bibliografie. Specialmente in America, il negozio di dischi e articoli musicali si trova dove un tempo si trovava la libreria, oppure i libri rimangono esposti, coesistenza non facile, in un reparto dell'emporio di articoli musicali. Mentre i vittoriani pubblicavano libri tascabili per innamorati, florilegi di prose e rime che i due si sarebbero letti o sussurrati l'un l'altro, noi incidiamo dischi con cui sedurre, dischi da far suonare quando la fiamma langue nel caminetto. Se Dante scrivesse oggi quel verso in cui cristallizza l'immagine della passione totale che esclude il resto del mondo, penso direbbe: «Quel giorno più non ascoltammo avanti».

I fatti sottostanti alla «musicalizzazione» della nostra cultura, al passaggio della preparazione culturale e della coscienza storica dall'occhio all'orecchio (solo alcuni, anche tra i più seri ascoltatori, sanno leggere uno spartito), sono

abbastanza evidenti. Ma i motivi fondamentali sono così complessi, si è così partecipi del mutamento, che esito ad avanzare qualsiasi spiegazione.

I nuovi ideali di vita interiore condivisa, di emozioni e svaghi in comune, hanno certamente un loro ruolo. Se si eccettua la pratica della lettura ad alta voce fatta dal *pater familias* ai congiunti, o del tomo passato di mano in mano e letto ad alta voce a turno, l'atto della lettura è profondamente solitario. Esclude il lettore dal resto della stanza; suggella l'intera sua coscienza dietro le labbra immobili. I libri amati sono la compagnia necessaria e sufficiente di chi è solo. Chiudono la porta alle altre presenze, ne fanno degli intrusi; in breve, colui che reclama il silenzio per leggere difende accanitamente la sua *privacy*. Ma proprio questi sono i tratti di sensibilità che oggi vengono guardati con maggior sospetto. La tendenza attuale del sentimento comune punta insistentemente verso la socievolezza, verso una generosa condivisione delle emozioni. Il *great good place* dei sogni ufficialmente riconosciuti è un luogo dove si sta insieme. La violenta tesauroizzazione di emozioni nel chiuso silenzio della lettura è cosa ormai superata. La musica registrata risponde perfettamente ai nuovi ideali: stando seduti gli uni vicino agli altri, in concentrazione intermittente, partecipiamo al flusso sonoro sia individualmente sia collettivamente. È questo il paradosso liberatore. A differenza del libro, il brano musicale fornisce subito un terreno comune. Le nostre reazioni possono essere, contemporaneamente, private e sociali; il nostro godimento non ne esclude alcuna. Ci si stringe l'uno all'altro sebbene ognuno si senta, in modo ancor più compatto, sé stesso. Il flusso vicendevole di empatie può essere disordinato e, innegabilmente, indurre all'indolenza; i riverberi luminosi, gli effetti di forte e piano della riproduzione stereofonica in una stanza privata possono avere già di per sé un potere narcotico. Buona parte della musica classica è, oggi, l'oppio del buon cittadino. Tuttavia la ricerca del contatto umano, di stati esistenziali che pur intensi non escludano gli altri, è reale; fa parte del crollo dell'egoismo classico. Spesso la musica «parla» a favore di tale ricerca come la parola stampata non è in grado di fare.

Forse si può andare oltre sulla via delle congetture. La perdita di molteplici cerimonie e rituali nel pubblico e nel privato ha lasciato un vuoto. Al tempo stesso, vi è una sete di forme magiche e «transrazionali». La capacità della religione organizzata di soddisfare questa sete diminuisce. Matthew Arnold predisse che i «fatti» della religione sarebbero stati sostituiti dalla sua poesia. Oggi si avverte che nella vita di molte persone colte, ma non del tutto coerenti, la «poesia dell'emozione religiosa» viene fornita dalla musica. Non è cosa facilmente dimostrabile, fa parte dell'intima sfera emozionale di ognuno. Ma si conosce un buon numero di esistenze individuali e familiari in cui l'esecuzione o il godimento della musica ha funzioni altrettanto sottilmente indispensabili, altrettanto esaltanti e consolatorie, di quelle che potrebbe avere, o può aver avuto in passato, la pratica religiosa. Ciò che colpisce è questa indispensabilità, la sensazione (da me condivisa) che c'è musica di cui non si può fare a meno a lungo, che certi brani musicali anziché, diciamo, certi libri sono il talismano dell'ordine e della fiducia interiori. Nell'assenza o nel regredire della fede religiosa, legata com'era al primato classico della lingua, la musica sembra ricomporci, raccoglierci, restituirci a noi stessi.

Forse può farlo grazie al suo particolare rapporto con la verità. Né l'ontologia né l'estetica hanno saputo enunciare questo rapporto in maniera soddisfacente. Ma noi lo percepiamo con immediatezza. In ogni suo nodo, dalla voce del politico al vocabolario dei sogni, la lingua è intessuta di bugie. La falsità è inseparabile dalla sua vita generativa. La musica può lusingare la vanità, può rendere sentimentali, può far scattare molle di crudeltà. Ma non mente. (C'è mai una bugia in Mozart?) È qui che possono rivelarsi più profonde le affinità della musica con le esigenze del sentimento che un tempo si definivano religiose.

Presumibilmente, si sta chiudendo un antico cerchio. In *Mythologiques*, Lévi-

Strauss ha affermato che la melodia contiene la chiave del «mystère suprême de l'homme». Afferrare l'enigma dell'invenzione melodica, penetrare quel senso dell'accordo armonico che appare connaturato in ognuno di noi significa toccare le radici della coscienza umana. Solo la musica, dice Lévi-Strauss, è un linguaggio universale primario, al tempo stesso comprensibile a tutti e intraducibile in qualunque altro idioma. La parola viene dopo la musica; anche prima del disordine di Babele, faceva parte della Caduta dell'uomo. Già questa supposizione risale a tempi immemorabili. È fondamentale nelle dottrine orfiche e pitagoriche, nell'*harmonia mundi* di Boezio e del XVI secolo. Orientò Keplero e fu dedotta, quasi come cosa scontata, da Condillac nel grande *Essai sur l'origine des connaissances humaines* del 1746. Non è un caso che i due visionari più acuti delle lacerazioni dell'ordine classico, Kierkegaard e Nietzsche, abbiano visto nella musica il massimo livello di potenza e di significato. Considerando le mistificazioni del linguaggio messe in luce dalla psicanalisi e dai mass media, può darsi che la musica stia riguadagnando l'antico terreno, quello che le ha strappato, per un intervallo di tempo, il dominio della parola.

In parte, questi sono metafore e miti discorsivi; ma lo stato d'animo che riflettono è reale. Le cognizioni di musica classica e leggera favorite dalle nuove tecniche di riproduzione, non meno importanti di quanto fu a suo tempo la diffusione della stampa economica di massa, stanno entrando nella nostra vita a molteplici, decisivi livelli. In molti ambienti e in molte sensibilità forniscono una «cultura al di fuori della parola». La tendenza, a mio avviso, è destinata a durare. Siamo troppo vicini ai fatti per poterne avere una visione completa. Il test di oggettività rimane, per forza di cose, personale. In modi elementari ma difficili da parafrasare, il «movimento» di queste conferenze cerca di echeggiare, di ripercorrere in parallelo, con altri mezzi, il profilo di una figura musicale: un accenno d'arco verso l'alto, poi la discesa dell'orchestra (da mozzare il fiato) verso il finale del *Castello di Barbablù* di Bartók. Rispetto a una teoria della cultura è come se ci trovassimo là dove si trova la Giuditta di Bartók, quando chiede d'aprire l'ultima porta sulla notte.

Per Matthew Arnold la pietra di paragone della suprema civiltà, del modo di pensare individuale in armonia con i più alti valori morali e intellettuali, era costituita da brani di poesia greca, shakespeariana o miltoniana. È pensabile che, oggi, l'immagine decisiva a cui molti di noi farebbero ricorso non sarebbe tanto la pietra di paragone quanto il diapason. *Musique avant toute chose*.

Se la musica è uno dei principali «linguaggi al di fuori della parola», un altro è la matematica. Ogni discorso sulla post-cultura e sulla cultura di domani deve assolutamente tener conto del ruolo decisivo delle scienze matematiche e naturali. La loro potrebbe diventare, assai presto, la sfera centrale. Le statistiche possono essere superficiali o suscettibili di interpretazioni ambigue. Ma quelle che tabulano la crescita delle scienze disegnano, di fatto, la mappa di un nuovo mondo. Più del 90 per cento degli scienziati che l'umanità abbia mai conosciuto è vivente. Il numero di scritti degni di rilievo ai fini del progresso della chimica, della fisica e delle scienze biologiche – cioè la letteratura attiva, la più recente, in questi soli tre campi –, si calcola sia superiore a 3,25 milioni. Gli indici critici delle scienze – investimenti, pubblicazioni, numero di individui in possesso di specifica preparazione, percentuale del prodotto nazionale lordo direttamente utilizzata in ricerca e sviluppo – raddoppiano ogni sette-dieci anni. Nei prossimi vent'anni, secondo una recente proiezione, il numero di monografie pubblicate in matematica, fisica, chimica e biologia si estenderà, se allineato su un immaginario scaffale, fino alla luna. Meno tangibilmente, ma più significativamente, si è calcolato che nelle nazioni sviluppate circa il 75 per cento degli individui più dotati, uomini e donne la cui intelligenza misurabile sfiora il vertice della curva dell'intera comunità, opera nel settore scientifico. La politica e le discipline

umanistiche pertanto, a quanto pare, si agguiciano solo un quarto delle risorse intellettuali migliori della nostra società e reclutano ampiamente al di sotto della linea dell'eccellenza. È quasi superfluo sottolineare che nessuna epoca storica precedente può offrire un parallelo all'attuale crescita esponenziale del progresso scientifico-tecnologico quanto a velocità, molteplicità ed effetti. È altrettanto evidente che persino il ritmo eccezionale riscontrabile oggi (per quanto intercalato a fasi di disillusione o riorganizzazione in alcune nazioni altamente sviluppate) sarà almeno doppio nei primi anni Ottanta. Questa fenomenologia porta con sé esigenze assolutamente nuove di assorbimento e di applicazione razionale delle informazioni. Ci troviamo non tanto su quella terra dell'illimitato che incuteva timore a Newton, quanto al centro di maree per le quali non esiste neppure un modello teorico.

È possibile identificare cinque o sei aree di pressione massima, punti nei quali la scienza pura e la realizzazione tecnologica modificheranno strutture basilari della vita sia privata sia sociale.

C'è la galassia dell'«ingegneria» biomedica. La chirurgia sostitutiva, l'uso di agenti chimici contro la degenerazione dei tessuti senescenti, la preselezione del sesso nell'embrione, la manipolazione dei fattori genetici a fini etici o strategici: ognuna di queste nuove tecniche prepara, letteralmente, una nuova tipologia dell'uomo. Lo stesso può dirsi a proposito del controllo diretto chimico o elettrochimico del comportamento. Impiantando elettrodi nel cervello, somministrando farmaci per il controllo della personalità, il terapeuta è in grado di programmare alterazioni della coscienza; agisce sull'elettrochimica della motivazione per determinare l'azione. Il trasferimento di memoria mediante trapianto biochimico, attualmente al centro di tante controverse rivendicazioni, modificherebbe i rapporti essenziali tra l'ego e il tempo. Indiscutibilmente, le nostre attuali incursioni nella corteccia umana fanno impallidire qualsiasi precedente immagine di esplorazione.

I radicali mutamenti nei livelli di informazione che risulteranno dalla computerizzazione su vasta scala e dall'elaborazione elettronica dei dati si possono solo ipotizzare con largo margine di approssimazione. In un certo istante del 1969, la capacità di elaborazione delle informazioni, ossia il numero di unità d'informazione che i computer erano in grado di ricevere e immagazzinare, superava quella dei 3,5 miliardi di cervelli umani. Nel 1975, il rapporto sarà di cinquanta a uno a favore degli elaboratori. Qualunque criterio si adotti – dimensioni della memoria, costo, velocità e precisione di calcolo –, i computer migliorano mille volte ogni quindici anni. Nelle società avanzate, la banca dati elettronica sta rapidamente diventando il perno dei procedimenti militari, economici, sociologici e archivistici. Sebbene il computer sia uno strumento, le sue potenzialità sono tali da superare di gran lunga qualsiasi strumentazione governabile e facilmente circoscrivibile. I calcolatori analogici e digitali stanno trasformando i rapporti di densità e di autorità tra l'intelletto umano e la conoscenza disponibile, tra scelta personale e possibilità programmata. Collegati alle linee telefoniche o a più sofisticate arterie di trasmissione, i computer pluriuso diventeranno una presenza normale in tutti gli uffici e in molte case. È probabile che questa corteccia elettronica riduca la singolarità dell'individuo e al tempo stesso allarghi immensamente il suo campo informativo e operativo. Inevitabilmente, i problemi matematici di memorizzazione elettronica e di reperimento delle informazioni stanno diventando il punto focale degli studi sulla mente.

La quarta grande area è quella della modificazione ecologica su larga scala. C'è una notevole componente di ingenuità millenaristica e di renitenza alla politica adulta nella passione per l'ambiente, oggi così diffusa; tuttavia, le prospettive sono grandiose. Oggi è concepibile il controllo del tempo atmosferico, almeno a livello locale, come è concepibile lo sfruttamento economico delle piattaforme

continentali e degli abissi marini. L'ambiente o «pelle collettiva» dell'uomo sta diventando malleabile su una scala precedentemente inconcepibile. E al di là di questi ambiti, si apre l'esplorazione spaziale. Il momentaneo fastidio per il mellifluido istrionismo di tali imprese non deve far perdere di vista due fatti cruciali: la possibilità di fondare basi abitabili al di fuori di una Terra inquinata, sovraffollata e dilaniata dalle guerre, e, per quanto remota possa ora sembrare, la captazione di segnali da altri sistemi d'intelligenza o d'informazione. Le speculazioni ispirate di Fontenelle nel 1686 *Sur la pluralité des mondes* sono oggi una funzione statistica.

Non possiamo sperare di misurare questi sviluppi nella loro totalità e nelle loro conseguenze; eppure tutti, a eccezione dell'ultimo citato, già si delineano chiaramente. Il fatto che nessuno di questi esplosivi orizzonti appaia nell'analisi eliotiana della cultura segnala il ritmo dei mutamenti intervenuti dal 1948. La nostra etica, i meccanismi fondamentali della coscienza, la membrana immediata e ambientale cui apparteniamo, i nostri rapporti con l'età e con il ricordo, con i bambini il cui genere possiamo selezionare e la cui eredità possiamo programmare, stanno mutando. Come ai tempi crepuscolari delle favole ovidiane di esseri mutanti, siamo in metamorfosi. Essere ignari di questi fenomeni scientifici e tecnologici, essere indifferenti ai loro effetti sulla nostra esperienza mentale e fisica *significa scegliere di estraniarsi dalla ragione*. Una visione complessiva della civiltà postclassica implica necessariamente, in misura sempre maggiore, una visione delle scienze, dei mondi linguistici della notazione matematica e simbolica. È racchiusa qui l'energia dominante: nella realtà concreta, nei «sogni in avanti» che ci definiscono. Oggi, la nostra dialettica è binaria.

Ma i motivi per cercare di includere la scienza nel campo della cultura generale e del riflesso immaginativo vanno oltre il semplice utilitarismo, anche assumendo doverosamente come «utilitarismo» la nostra stessa sopravvivenza in quanto specie. Gli autentici motivi dovrebbero essere il godimento intimo, l'energia intellettuale, l'avventura dello spirito. Avere un rapporto personale con le scienze significa, molto probabilmente, essere in rapporto con quel che oggi, nella nostra condizione di decadenza, ha più dignità e forza vitale.

A livelli embrionali di metafora, di mito, di risata, dove le arti e le logore impalcature dei sistemi filosofici non ci soccorrono, la scienza è attiva. Dalle sue regioni, anche dalle più astruse, si attinge una profonda eleganza, una grande vivacità, una festa dello spirito. Si consideri il teorema di Banach-Tarski: il sole e un pisello possono essere divisi in un numero finito di parti disgiunte in modo tale che ogni singola parte dell'uno sia congruente a un'unica parte dell'altro. L'indubbio risultato è che il sole può entrare nel taschino, e che le parti componenti il pisello colmano l'intero universo solidamente, senza spazi vuoti né all'interno del pisello né nell'universo. Quale fantasia surrealista ha creato una meraviglia dai contorni così precisi? Oppure si prenda il teorema di Penrose in cosmologia: in condizioni estreme di collasso gravitazionale, si raggiunge uno stadio critico da cui non è possibile alcuna comunicazione con l'esterno. La luce non riesce a sfuggire all'attrazione del campo gravitazionale. Si sviluppa un «buco nero», che rappresenta la localizzazione di un corpo il cui volume è pressoché pari a zero e la cui densità è pressoché infinita. Oppure, cosa ancor più straordinaria, il «collasso come evento» può aprirsi «su» un nuovo universo fino ad allora ignoto. Orbitano qui i *soleils noirs* di Baudelaire e delle estasi romantiche. Ma il prodigio appartiene alla realtà. Osservazioni recentissime di almeno due corpi celesti, una compagna della stella Aur e la stella supergigante Her 89, indicano che il modello di Penrose di un «buco nello spazio» è attendibile. «Costantemente cerco la poesia dei fatti», scrive Hugh MacDiarmid:

The profound kinship of all living substance
Is made clear by the chemical route.
Without some chemistry one is bound to remain
Forever a dumbfounded savage
In the face of vital reactions.
The beautiful relations
Shown only by biochemistry
Replace a stupefied sense of wonder
With something more wonderful
Because natural and understandable.¹⁵

Questa «poesia dei fatti», il riconoscimento della prodigiosa finezza di percezione della scienza contemporanea, già pervade la letteratura in quei punti nevralgici dove è sia disciplinata che sottoposta alla spinta del futuro. Non è un caso che Musil abbia alle spalle una formazione da ingegnere, che Ernst Jünger e Nabokov fossero entomologi rigorosi, che Broch e Canetti siano scrittori edotti nelle scienze esatte e matematiche. La presenza particolarmente significativa di Valéry nel nostro modo di concepire il futuro della cultura è inseparabile dal suo stesso attento interesse per la poetica alternativa, per l'«altra metafisica» del versante scientifico e matematico. Le provocazioni di Queneau e Borges, presenze tra le più stimolanti della letteratura moderna, hanno alle spalle algebra e astronomia. Vi è poi un caso più ampio, fondamentale. Il solo successore di Proust è Joseph Needham. A *la recherche du temps perdu* e *Science and Civilization in China* rappresentano due voli controllati, prodigiosamente protratti, dell'intelletto che ricrea. Rivelano quelli che Coleridge definiva *esemplastic powers*, quella ramificata coerenza di disegno che costruisce un castello linguistico in cui abiteranno memorie e congetture. La Cina dell'appassionata ricostruzione di Needham – con la forma già assunta interiormente prima che l'autore andasse in cerca della realtà materiale – è un luogo altrettanto intricato, altrettanto rivissuto alla luce dei sogni, quanto la via per Combray. Il racconto di Needham, in un saggio «preparatorio», dei fraintendimenti e della scoperta finale della vera simmetria esagonale del cristallo di neve, ha l'identico sapore di reiterato svelamento del campanile di Martinville agli occhi del Narratore. Entrambe le opere sono una lunga danza della mente.

Si sente spesso obiettare che il profano non può partecipare alla vita scientifica: è «destinato a rimanere per sempre un selvaggio smarrito» al cospetto di un mondo il cui linguaggio fondamentale non è in grado di cogliere. Benché raramente scienziati di valore pronuncino affermazioni simili, esse rispondono al vero. Ma solo fino a un certo punto. La scienza moderna è fondamentalmente matematica; è lo sviluppo della rigorosa formalizzazione matematica che segna l'evoluzione di una data disciplina, per esempio la biologia, verso la piena maturità scientifica. Non possedendo nozioni matematiche, o avendone in misura scarsa, il «lettore comune» resta escluso. Se cerca di penetrare il significato di un'argomentazione scientifica, probabilmente la recepirà in modo confuso o fraintenderà la metafora come descrizione del processo reale. È vero anche questo, ma di una verità che sfiora l'indolenza. Persino una modesta cultura matematica permette un primo approccio a quanto sta accadendo. L'idea che sia possibile, nell'ultimo scorcio del XX secolo, una preparazione culturale razionale senza alcuna cognizione di calcolo, senza alcuna nozione preliminare di topologia e di analisi algebrica, sembrerà ben presto un bizzarro arcaismo. Questi stili e forme linguistiche tratti dalla grammatica dei numeri sono già indispensabili a molte branche della logica, della filosofia, della linguistica e della psicologia contemporanee. Sono il linguaggio della sensibilità attuale, laddove è più aperta al nuovo e all'ignoto. Poiché l'elaborazione e la codifica elettronica dei dati pervadono sempre di più l'economia

e l'ordine sociale della nostra esistenza, l'alfabeto in matematica si troverà tagliato fuori. C'è il rischio che si sviluppi un nuovo livello gerarchico: lavori umili e opportunità limitate per gli individui le cui risorse continuano a essere puramente verbali. Possono diventare gli «iloti della parola».

Com'è naturale, la preparazione matematica del dilettante rimane, necessariamente, modesta; di norma riuscirà a cogliere solo una parte dell'innovazione scientifica, afferrando un barlume fugace e incerto di un *continuum*, formandosene un'immagine approssimativa. Ma non è questo il modo in cui vediamo, in realtà, anche gran parte dell'arte moderna? Non è proprio attraverso intervalli di appropriazione selettiva, per mezzo di analogie figurate spesso semplificate all'estremo, che il profano assimila le realtà, complesse e in definitiva tecniche, della musica?

La storia della scienza consente poi un approccio anche meno laborioso, che comunque conduce al nucleo. Una modesta cultura matematica è pressoché sufficiente per seguire lo sviluppo della meccanica celeste e della teoria del moto fino a Newton e Laplace. (C'è mai stato qualcuno che abbia saputo rendere il motivo, il balzo in avanti e indietro della mente, più sottilmente di Alexandre Koyré, lo storico di questo movimento?) Non occorrono sforzi irragionevoli per capire, almeno a grandi linee, lo scrupolo, l'eleganza di ipotesi e di sperimentazione che caratterizza le modulazioni del concetto di entropia da Carnot a Helmholtz. La genesi del darwinismo e i conseguenti riesami, che hanno condotto dalla dottrina evoluzionistica ortodossa alla moderna biologia molecolare, sono tra le «ore più ricche» dell'intelletto umano. Eppure gran parte del materiale e delle sue implicazioni filosofiche è accessibile al profano. Lo stesso si può dire, sia pure in misura minore, di alcuni punti nel dibattito tra Einstein, Bohr, Wolfgang Pauli e Max Born – di tutti abbiamo lettere di ineguagliabile onestà e impegno personale – sul problema dell'indeterminazione anarchica o dell'interferenza soggettiva nella fisica dei quanti. Sono temi densi di vita reale quanto quelli trattati dalle discipline umanistiche.

L'assenza della storia della scienza e della tecnologia dai programmi scolastici è scandalosa. È un'assurdità parlare del rinascimento senza aver nozione della sua cosmologia, dei sogni matematici su cui si fondavano le sue teorie dell'arte e della musica. Leggere la letteratura e la filosofia secentesca e settecentesca senza una parallela consapevolezza del carattere che andavano assumendo la fisica, l'astronomia e l'analisi algebrica durante tale periodo significa leggere solo in superficie. Un modello di neoclassicismo che ometta Linneo si regge sul vuoto. Cosa si può affermare autorevolmente sullo storicismo romantico, sulle nuove rappresentazioni del tempo dopo Hegel, senza aver studiato Buffon, Cuvier e Lamarck? Gli studi umanistici non sono stati solo arroganti nelle loro pretese di centralità: spesso sono stati anche stolti. Non esiste poeta di cui si abbia più urgente bisogno che di Lucrezio.

Dove la cultura stessa è già estremamente frammentaria, non occorre distinguere le scienze come cosa a parte. Quello che le rende effettivamente diverse dallo stato attuale degli studi umanistici è il carattere collettivo e il calendario interiore. In misura massiccia, oggi, la scienza è un'impresa collettiva in cui il talento dell'individuo è in funzione del gruppo. Ma, come abbiamo visto, una parte sempre maggiore dell'arte e dell'antiarte radicale attuale aspira alla stessa pluralità. La vera, profonda divergenza tra sensibilità umanistica e scientifica è nella temporalità. Lo scienziato, per definizione, è pressoché certo che il futuro supererà il presente. Uno studente del XX secolo è in grado di utilizzare concetti matematici e sperimentali inaccessibili a Galileo e a Gauss. Per uno scienziato, la curva del tempo è positiva; mentre l'umanista, inevitabilmente, si volge indietro. Il repertorio essenziale della sua coscienza, i punti fermi della sua vita quotidiana di studioso o critico gli derivano dal passato. Una naturale inclinazione dell'animo lo porta a credere, magari senza dichiararlo apertamente, che le realizzazioni del

passato siano più luminose di quelle del suo tempo. La proposizione «Shakespeare è l'autore più grande e più completo che l'umanità produrrà mai» è una provocazione, sul piano logico e, quasi, anche sul piano grammaticale: ma suona convincente. E anche se un Rembrandt o un Mozart potranno, in futuro, essere eguagliati (nozione già di per sé vaga e grossolana), non potranno essere superati. Nelle arti c'è una profonda logica di energia consequenziale, ma non un progresso addizionale nel senso proprio alle scienze. Nessun errore corretto, nessun teorema confutato. Recando in sé il passato, la lingua, a differenza della matematica, trascina all'indietro. È questo il significato di Euridice. Poiché la realtà del suo mondo interiore si trova alle sue spalle, l'uomo delle parole, il cantore, si volge indietro, verso il luogo delle indispensabili, amarissime ombre. Per lo scienziato, il tempo e la luce si trovano di fronte.

È qui, semmai, la divisione tra le «due culture» o, piuttosto, tra i due orientamenti. Chiunque sia vissuto tra scienziati saprà quanto intensamente questa polarità influenzi lo stile di vita. Le loro sere preludono al domani, come cosa ovvia, *«e santo è l'avvenir»*.¹⁶

Che lo sia davvero?

È l'ultimo interrogativo che affronterò, ed è, di gran lunga, il più arduo. Sono in grado di enunciarlo e di avvertirne il peso estremo; ma non sono stato in grado di riflettervi a fondo in modo chiaro e conseguente.

Che la scienza e la tecnologia abbiano causato gravissimi problemi di degrado ambientale, squilibrio economico, deformazione morale, è un luogo comune. In termini di ecologia e di ideali morali, il costo delle rivoluzioni scientifico-tecnologiche degli ultimi quattro secoli è stato altissimo. Ma nonostante le critiche anarchiche e pastorali mosse, per esempio, da Thoreau e Tolstoj, fondamentalmente non sono stati avanzati forti dubbi sulla necessità di pagare questo prezzo. Nell'ottimismo di quell'epoca, ampiamente avvertito come ovvio, aveva la sua parte una cieca volontà economica, un'immensa fame di comodità e di varietà di beni materiali; ma agiva anche un meccanismo molto più profondo: la convinzione, intimamente radicata nel carattere occidentale almeno dai tempi di Atene, che la mente umana debba procedere in avanti nella sua ricerca, che tale movimento sia naturale e meritorio in sé, che il rapporto proprio dell'uomo con la verità sia quello di inseguitore (il grido di caccia di Socrate in procinto di catturare la preda risuona attraverso la nostra storia). Apriamo le porte successive nel castello di Barbabù perché «ci sono», perché ognuna conduce alla prossima con una logica di intensificazione che coincide con la stessa coscienza che la mente ha di essere. Lasciare una porta chiusa sarebbe non solo codardia, ma tradimento (radicale, automutilante) dell'atteggiamento indagatore, avido di sapere, proteso in avanti, che caratterizza la nostra specie. Siamo cacciatori della realtà, ovunque essa ci conduca. I rischi, i disastri a cui si va incontro sono fin troppo evidenti; ma tale è, o è stato fino a tempi molto recenti, l'assiomatico presupposto, tale è stata la convinzione a priori della nostra civiltà: l'uomo e la verità sono compagni, le loro strade si protendono in avanti e sono dialetticamente congiunte.

Oggi, per la prima volta (e qui le congetture si fanno più incerte e confuse), l'assioma totalizzante del progresso inarrestabile viene messo in discussione. Sto pensando a problemi che vanno ben oltre le attuali preoccupazioni della comunità scientifica sull'ambiente, sugli armamenti, sulle applicazioni sconsiderate della chimica all'organismo umano. Il vero interrogativo è se alcune importanti direzioni di ricerca si debbano seguire o no, se la società e l'intelletto umano, nell'attuale livello evolutivo, siano in grado di sopravvivere alle prossime scoperte. È possibile – e già questa possibilità pone dilemmi ben più seri di tutti gli altri mai presentatisi nella storia – che la prossima porta si apra su realtà ontologicamente avverse alla nostra sanità mentale e a riserve morali limitate. Jacques Monod si è rivolto pubblicamente la domanda che tormenta molti altri in privato: può continuare la ricerca genetica, se conduce a scoperte sulle differenziazioni della specie le cui

conseguenze morali, politiche, psicologiche siamo incapaci di reggere? Siamo liberi di eseguire ricerche neurochimiche o psicofisiologiche sulle forme stratificate, parzialmente arcaiche, della corteccia, se tali studi ci dimostrano che gli odi etnici, il bisogno della guerra, o quegli impulsi all'autodistruzione cui accennava Freud, sono fatti ereditari? Gli esempi si potrebbero moltiplicare.

Può essere che le verità ancora da scoprire stiano tendendo un agguato all'uomo, che il legame tra pensiero speculativo e sopravvivenza, su cui si è fondata tutta la nostra cultura, si infranga. L'accento è posto su tutta la «nostra» cultura perché, come ci ricordano gli antropologi, numerose società primitive preferiscono la stasi o una circolarità mitologica al movimento in avanti, e continuano a ruotare intorno a verità fissate da tempo immemorabile.

L'idea che la verità astratta e in particolare le verità moralmente neutrali delle scienze possano giungere a paralizzare o a distruggere l'uomo occidentale è adombrata nell'opera di Husserl *Krisis der europäischen Wissenschaften* (*Crisi delle scienze europee*) del 1934-37; diventa un motivo dominante nella teoria della «dialettica negativa» di Horkheimer, di Adorno, della Scuola di Francoforte. È una delle correnti più stimolanti, benché spesso ermetiche, dello stato d'animo moderno e della moderna diagnosi della crisi della cultura. Il lungo saggio di Tito Perlini, *Autocritica della ragione illuministica* (in «Ideologie», 9/10 [1969]), non è solo una lucida introduzione all'argomento ma una stringente esposizione del caso.

La ragione stessa è diventata repressiva. L'adorazione della «verità», dei «fatti» in sé, è un crudele feticismo: «Elevato ad idolo di sé stesso, il fatto è un tiranno assoluto di fronte a cui il pensiero non può non prosternarsi in muta adorazione». ¹⁷ La malattia dell'uomo illuminato è l'accettazione, anch'essa totalmente superstitiosa, della superiorità dei fatti sulle idee. «La spinta al *positivo* è tentazione mortale per la cultura.» ¹⁸ Invece di servire finalità e spontaneità umane, le «verità positive» della scienza e delle leggi scientifiche sono diventate una prigione, più buia di quelle di Piranesi, un *carcere* ¹⁹ ove rinchiudere il futuro. Sono questi «fatti», non l'uomo, a regolare il corso della storia. Come sottolineano Horkheimer e Adorno in *Dialektik der Aufklärung* (*Dialettica dell'illuminismo*) i vecchi oscurantismi, il dogma religioso, le caste sociali sono stati sostituiti dall'oscurantismo, anche più tirannico, della «verità razionale e scientifica». «La realtà ha la meglio sull'ideologia», scrive Perlini, intendendo che il mito della dimostrazione scientifica oggettiva e verificabile ha sopraffatto la carica utopica e fondamentalmente anarchica della coscienza umana: «In nome di un'esperienza ridotta al simulacro di sé stessa, viene condannata come vuota fantasticheria la stessa capacità soggettiva di progettazione dell'uomo». ²⁰

Il vigore dell'accusa, le sue attrattive morali e intellettuali sono evidenti. Ma lo sono altrettanto le sue debolezze. Non è un caso che Horkheimer e Adorno non siano riusciti a completare la *Dialektik*. In nessun punto troviamo esempi sostanziali di come un uomo finalmente libero, «multidimensionale», ristrutturerebbe di fatto i suoi rapporti con la realtà, con le cose «che stanno così». Dov'è il vero programma per un modo di percepire libero dal «feticismo della verità astratta»?

Ma l'argomentazione è carente anche a un livello più elementare. La ricerca dei dati di fatto, di cui le scienze forniscono solamente l'esempio più palese e organizzato, non è un errore contingente in cui l'uomo occidentale sia caduto in un momento di rapacità elitaria o borghese. Questa tendenza, ne sono convinto, è impressa nel tessuto, nell'elettrochimica e nella rete di impulsi della nostra corteccia. Provvista di un ambiente climatico e nutritivo adeguato, era destinata a evolversi e a crescere grazie a un costante *feedback* di nuova energia. La parziale assenza della coazione alla ricerca, nei popoli e nelle civiltà meno sviluppate e meno attive, non rappresenta una libera scelta o un atto di innocenza: rappresenta, come sapeva Montesquieu, la forza di circostanze ecologiche e genetiche avverse. Il figlio dei fiori della città occidentale e il neoprimitivo che va cantilenando lungo

la superstrada le sue cinque parole di tibetano si abbandonano a una mascherata infantile, fondata sul surplus di ricchezza di quella stessa città o superstrada. Non possiamo tornare indietro. Non possiamo scegliere i sogni degli ignari. Apriremo, ne sono convinto, l'ultima porta del castello, anche se conduce, forse proprio *perché* conduce, a realtà che oltrepassano la sfera della comprensione e del controllo umano. Lo faremo con quella desolata chiaroveggenza, così meravigliosamente resa nella musica di Bartók, perché aprire porte è il tragico merito della nostra identità.

Sono due le ovvie reazioni a questa prospettiva. L'una è l'acquiescenza stoica di Freud, la sua supposizione arcignamente sfinita che la vita umana sia un'anomalia cancerosa, una deviazione tra vaste fasi di quiete organica. E l'altra è la gaiezza di Nietzsche dinanzi all'inumano, la tesa, ironica percezione che noi siamo, e siamo sempre stati, ospiti precari in un mondo indifferente, frequentemente omicida, ma sempre affascinante:

Schild der Nothwendigkeit!
Höchstes Gestirn des Seins!
– das kein Wunsch erreicht,
das kein Nein befleckt,
ewiges Ja des Seins,
ewig bin ich dein Ja:
*denn ich liebe dich, o Ewigkeit!*²¹

Entrambi gli atteggiamenti hanno una loro logica e una loro linea di condotta. Si sceglie l'uno o l'altro, o si oscilla dall'uno all'altro, per incerti motivi di inclinazione personale, di situazione individuale reale o immaginaria. Personalmente, io mi sento più attratto dalla *gaia scienza*, dalla convinzione, irrazionale e persino inopportuna, se si vuole, che è enormemente interessante vivere in questo crudele, ultimo stadio dell'avventura occidentale. Se un *dur désir de durer* era la molla principale della cultura classica, è molto probabile che la nostra post-cultura sia contrassegnata dalla disposizione a non durare piuttosto che eludere i rischi del pensiero. Saper scorgere le possibilità di autodistruzione, e tuttavia spingere fino in fondo il dibattito con l'ignoto, non è cosa da poco.

Ma queste sono vaghe congetture. Non è retorico ripetere che, al punto in cui ci troviamo, i modelli precedenti della cultura e della realtà sono di scarso aiuto. Persino il termine *Note* è troppo ambizioso per un saggio sulla cultura scritto in quest'epoca. Al massimo, si può cercare di mettere a fuoco certe perplessità. La speranza può esser racchiusa proprio in questo piccolo esercizio. «Un guscio spinto dal vento, finito», dice Ezra Pound dell'uomo e di sé stesso, maestro errante della nostra epoca, quando si approssima il ritorno:

A blown husk that is finished
but the light sings eternal
a pale flare over marshes
where the salt hay whispers to tide's change.²²

(Settembre 1970-gennaio 1971)

RINGRAZIAMENTI

Vorrei esprimere la mia gratitudine alla University of Kent di Canterbury e agli amministratori della T.S. Eliot Memorial Lecture Foundation, su invito dei quali il contenuto di questo libro è apparso in forma di conferenze durante il marzo 1971.

Un doveroso grazie anche a Mrs Carol Weisbrod, della Yale Law School, che ha rivisto buona parte del materiale in prima stesura apportando preziose correzioni e suggerimenti.

G. S.

1

Niente uguaglia in lunghezza quei giorni zoppicanti / che sono i fiocchi gravi delle annate di neve / la noia, triste frutto dell'incuriosità, / prende misura d'immortalità / – E tu ormai non sei altro, materia della vita! / che un granito assediato da un labile terrore, / immerso nella bruma d'un Sahara profondo; / vecchia sfinge obliata dal mondo indifferente / e che le mappe ignorano e soltanto / ai raggi del tramonto ferocemente canta! (Tr. it. di Giovanni Raboni, Einaudi, Torino 1987.)

2

Come è triste la carne... E ho letto tutti i libri! / Fuggire! laggiù fuggire! Ho udito il canto degli uccelli / Ebbri tra l'ignota schiuma e i cieli. Nulla, / Neppure gli antichi giardini riflessi negli occhi, / Potrà trattenere il mio cuore che s'immerge nel mare. / O notti! neppure il deserto chiarore della mia lampada / Sul foglio ancora intatto, difeso dal suo candore / E neppure la giovane donna che nutre il suo bambino. / Partirò! Nave che culli le tue vele / Leva l'ancora verso un'esotica natura! // Una Noia crede ancora, desolata da speranze crudeli, / Ai fazzoletti agitati nell'ultimo addio. (Tr. it. di Maurizio Cucchi, Guanda, Milano 1982.)

3

Inconcepibile perché invisibile; / perché incommensurabile; / perché senza fine; / perché eterno; / perché onnipresente; / perché onnipotente.

4

Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci moviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli, chi detergerà da noi questo sangue? (Tr. it. di Ferruccio Masini, sul testo critico stabilito da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1967.)

5

E peggio ancora potrò stare. Il peggio non è peggio / finché si può ancor dire:
«Questo è il peggio». (Tr. it. di Giorgio Melchiori, Mondadori, Milano 1983.)

6

Nell'ombra immensa del Caucaso / Da secoli, sognando, / Guidato da uomini
estatici, / Il genere umano avanza; / Avanza sulla terra; passa, / Va nella notte,
nello spazio, / Nell'infinito, nel limitato, / Nell'azzurro, nell'onda inquieta, / Alla
luce di Prometeo, / Il liberatore incatenato!

7

Tr. it. di Enzo Mandruzzato, SE, Milano 1990.

8

E tuttavia di nuovo, allori, di nuovo / Bruni mirti, con l'edera mai vizza, / Vengo a cogliere le vostre bacche aspre e acerbe, / E rudemente la mia mano è spinta / A lacerarvi il fogliame prima che giunga il tempo della maturazione. / Amara costrizione, triste occasione cara, / Mi obbligano a violare la vostra giusta stagione, / Perché Licida è morto, morto prima della sua primavera, / Il giovane Licida, e non ha lasciato un suo pari. / Chi non canterebbe per Licida? Egli stesso sapeva / Cantare, e costruire la nobile rima.

9

Forse trarrebbe dal marmo anche le nostre figure, / Intrecciando alle chiome fronde di mirto sacro a Venere o di alloro del Parnaso...

10

Odi, dea, questi versi senza musica, a me strappati / Da dolce costrizione e da memorie care.

11

Giovane Astrophel, orgoglio delle virtù pastorali, / Giovane Astrophel, amore delle rustiche fanciulle.

12

Granville ordina; venite, o Muse, in aiuto! / Quale Musa può rifiutarsi di cantare per Granville?

13

Noi siamo stati gli ultimi romantici – scegliamo come tema / La santità e la bellezza della tradizione; / Tutte le cose sono scritte in quello che i poeti definiscono / Il libro dell'umanità; tutte le cose che possono / Benedire lo spirito dell'uomo o rendere più grande la poesia; / Ma ora tutto è cambiato, quel nobile cavallo è senza cavaliere, / Anche se un giorno vi cavalcò Omero, dove il cigno / Naviga immoto sopra un'onda oscura. (Tr. it. di Roberto Sanesi, Mondadori, Milano 1974.)

14

Marchio usato in senso spregiativo: musica registrata che si ascolta in locali pubblici. [n.d.t.]

15

Proprio quando / la profonda affinità della sostanza vivente / è resa chiara dagli schemi chimici. / Senza un poco di chimica si è destinati a rimanere / per sempre selvaggi smarriti / dinanzi a reazioni vitali. / Le relazioni splendide / rivelate solo dalla biochimica / in luogo di stupefatta meraviglia / suscitano qualcosa di più meraviglioso / perché naturale e comprensibile.

16

In italiano nel testo.

17

In italiano nel testo.

18

In italiano nel testo.

19

In italiano nel testo.

20

In italiano nel testo.

21

Stemma della necessità! / Dell'essere costellazione suprema / – che nessun desiderio raggiunge, / che nessun no contamina, / eterno sì dell'essere, / eternamente io sono il tuo sì: / *poiché io ti amo, o eternità!* (Tr. it. di Giorgio Colli, *Ditirambi di Dioniso*, Adelphi, Milano 1970.)

22

Un guscio spinto dal vento, finito, / ma la luce canta eterna / fuoco fatuo su paludi / dove l'alga salsa sussurra al mutar della marea. (Tr. it. di Carlo A. Corsi e di Michelangelo Coviello, Guanda, Milano 1981.)